QUELLEN UND UNTERSUCHUNGEN
ZUR LATEINISCHEN PHILOLOGIE
DES MITTELALTERS

BAND 9



ANTON HIERSEMANN VERLAG
STUTTGART 1988

WALTER BERSCHIN

Biographie und Epochenstil im lateinischen Mittelalter

II

Merowingische Biographie
Italien, Spanien und die Inseln im frühen Mittelalter



ANTON HIERSEMANN VERLAG
STUTTGART 1988

CIP-Titelaufnahme der Deutschen Bibliothek

Berschin, Walter:
Biographie und Epochenstil im lateinischen Mittelalter /
Walter Berschin. – Stuttgart : Hiersemann.
ISBN 3-7772-8606-0
2. Merowingische Biographie. Italien, Spanien und die Inseln
im frühen Mittelalter. – 1988
(Quellen und Untersuchungen zur Lateinischen Philologie des
Mittelalters ; Bd. 9)
ISBN 3-7772-8810-1
NE: GT



Bleisatz in Garamond-Antiqua und Buchdruck: Offizin Poeschel, Eschwege/Werra.
Buchbinderische Verarbeitung: Großbuchbinderei Ernst Riethmüller, Stuttgart.

ISSN 0721-6203. VOL 9

Verständ'ger Mann, umsonst sei's nicht gesagt:
Der Mann von Geist macht nicht auf Fehler Jagd.
Ist das Gewand von bunt gestickter Seide,
Doch ist gewiß auch Futter in dem Kleide;
Drum stille! stößt nicht Seide blos dir auf,
Nimm gütig auch das Futter in den Kauf . . .

Moslicheddin Saadi († 1292), *Bostan* («Der Duftgarten»),
Eingangspforte; deutsch von K. H. GRAF, Jena 1850, p. 11.

Filiis spiritualibus
Otto Walter
Leonhard Alexander
Eva Maria
Hildegard

Vorwort

In diesem Buch sind rund 150 lateinische Biographien aus der Zeit von ca. 600 n. Chr. bis ca. 900 n. Chr. in literargeschichtlicher Ordnung dargestellt. Räumlich stehen dabei im Zentrum Gallien, Italien, Spanien, Irland und England; zeitlich dominiert das VII. Jahrhundert. Dieses Jahrhundert ist eine große Zeit der Biographie. Vita, Passio, Gesta und Verwandtes sind die führende lateinische Literaturgattung.

In Spanien fallen die Jahrhundertgrenzen ungefähr mit den Grenzen einer Epoche zusammen: Die «westgotisch»-lateinische Biographie beginnt um 610 mit König Sisebut und endet um 695 mit Valerius von Bierzo. Die Wende vom VII. zum VIII. Jahrhundert ist auch für die Biographie in Irland und England wichtig. Sie trennt irisch-lateinische und englisch-lateinische Biographie. Zuerst sind die Iren da; sie schreiben ab etwa 650 eine Reihe bedeutender Viten. Aber der erste Impuls versiegt schon um 700. Genau zu diesem Zeitpunkt tritt die lateinische Biographie der Angeln und Inselsachsen auf den Plan, die ihrerseits nach einem halben Jahrhundert, um 750, wieder abbricht. Die lateinische Biographie Italiens des VII., VIII. und teilweise noch des IX. Jahrhunderts steht im Schatten der *Dialogi* Gregors des Großen. Mit der einzigartigen Amtsbiographik des *Liber pontificalis* und der Tradition der Übersetzungen aus dem Griechischen, die in Neapel bis ins X. Jahrhundert kontinuierlich fortdauert, hat Italien ein ganz eigenes Literaturprofil.

Die reichste biographische Literaturlandschaft des frühen Mittelalters bildet Gallien. Der Schwerpunkt biographischer Produktion liegt im VII. Jahrhundert. Es ist das eigentliche Jahrhundert merowingischer Kultur. Sie läuft im VIII. Jahrhundert aus und wird nach einer Übergangszeit von der karolingischen abgelöst.

Die zeitlichen Grenzen dieses Bandes sind entsprechend den jeweiligen geschichtlichen Gegebenheiten gezogen. Die Darstellung setzt um 600 ein und verfolgt die Fortentwicklung der Linien spätantiker Tradition im frühen Mittelalter. Die Perspektive reicht im Prinzip bis zu der Zäsur, die durch das fast völlige Erlöschen lateinischer Literatur im frühen X. Jahrhundert gegeben ist. So weit führt die Darstellung in Spanien, Irland und Italien (ausgenommen Rom). Gallien und Germanien sind nur bis 750 behandelt; denn schon um diese Zeit liegt hier eine tiefe Fuge durch die Erneuerung des geistigen Lebens, die wir die karolingische Renaissance (Correctio, Humanismus, Klassizismus) nennen. Die karolingische Bewegung erfaßt in ihrer Spätzeit noch Rom (Johannes Diaconus, *Vita S. Gregorii*, um 874) und England (Asser, *Gesta Aelfredi*, um 894). Dieser ganze Komplex ist hier ausgeklammert. Die Darstellung endet mit

einer bewußt von Land zu Land verschobenen Bruchlinie. Diese Linie markiert die Grenze zur «karolingischen Biographie», die der Gegenstand des folgenden Bandes sein soll.

Die in Vorwort und Einleitung des ersten Bandes genannten Grundsätze (zum Beispiel Definition des Begriffs «Biographie») gelten auch hier. Wie die Biographie des frühen Mittelalters auf der der Spätantike fußt, so muß auch diese Darstellung auf der des vorausgehenden Bandes aufbauen. Trotzdem wurde versucht, das Buch für sich lesbar und benützbar zu machen. Allen, die geholfen haben, es zu vollenden, sei herzlich gedankt. Wieviel der Verfasser Bruno Krusch und Wilhelm Levison schuldet, ist aus den Nachweisen ersichtlich. Weniger sichtbar ist die unschätzbare Hilfe, die die *Bibliotheca Hagiographica Latina* von Albert Poncelet (neuestens mit dem *Novum Supplementum* von Henry Fros, 1986) beim Versuch einer Orientierung in der biographischen Literatur des frühen Mittelalters leistet. Der glücklichste Umstand war, daß das Buch mit der kompletten Reihe der *Acta Sanctorum* im Rücken (dem bis zur Säkularisation im Kloster Weingarten gesammelten Exemplar) geschrieben werden konnte.

W. B.

Paris, BN lat. 18315, fol. 24v: Vita S. Wandregiseli. Die Handschrift ist das einzige aus der Merowingerzeit selbst erhaltene Exemplar eines merowingischen Heiligenlebens. Die hervorgehobene Zeile UENIAMUS AD ILLUM markiert eine *Zäsur* zwischen der eigentlichen Lebensbeschreibung und der Schilderung des Todes. Damit erscheint ein charakteristisches Strukturelement der Evangelien, die Trennung von Lebensgeschichte und Leidensgeschichte, in der merowingischen Biographie (wie in den Viten der Heiligen Arnulf, Bonitus, Gallus und Pardulf. In der spanischen Biographie ist eine solche in der Vita B. Eulogii des Paulus Albarus zu finden). Unzialschrift, Mitte des VIII. Jahrhunderts. Die konturierten Buchstaben der Auszeichnungsschrift sind wasserfarbenartig gelb, rosa und blau gefüllt. Geschrieben in St. Wandrille? Spätere Bibliotheksheimat war Corbie. Im IX. Jahrhundert wurde der Codex in karolingischer Minuskel durchkorrigiert. Originale Größe ca. 24,5 × 19 cm.

Inhalt

Zeitschriften!!

Abkürzungen, Siglen, Zeichen

Die in den neueren Auflagen von Duden, *Rechtschreibung der deutschen Sprache und der Fremdwörter*, verzeichneten Abkürzungen sowie einige geographische und grammatische Abkürzungen sind nicht aufgenommen. Die biblischen Bücher sind mit den Siglen der Vulgata-Ausgabe von R. Weber (Württ. Bibelanstalt, Stuttgart) gekennzeichnet.

AB	Analecta Bollandiana
Abh.	Abhandlungen der Akademie (Gesellschaft der Wissenschaften etc.), phil.-hist. Klasse (etc.)
Acta SS	Acta Sanctorum
ALMA	Archivum Latinitatis Medii Aevi
Anz.	Anzeiger
app.	apparatus textkritische Anmerkungen einer Ausgabe
Auct. ant.	MGH Auctores antiquissimi
B.	Beatus,-a der, die Selige
Band I	W. Berschin, Biographie und Epochenstil im lateinischen Mittelalter t. 1: Von der Passio Perpetuae zu den Dialogi Gregors des Großen, Stuttgart 1986
BHL	[A. Poncelet,] Bibliotheca Hagiographica Latina, 2 Bde., Brüssel 1898 bis 1901 + H. Fros, Novum Supplementum, 1986
BL	British Library
BN	Biblioteca Nacional, Biblioteca Nazionale, Bibliothèque Nationale
c.	caput, capitulum Kapitel
carm.	carmen Gedicht
CC	Corpus Christianorum, Series Latina
CLA	E. A. Lowe [/ B. Bischoff], Codices Latini Antiquiores t. 1-11 + suppl. + B. Bischoff / V. Brown, «Addenda», Mediaeval Studies 47, 1985, p. 317 bis 366.
Clavis PG	Clavis Patrum Graecorum
Clavis PL	Clavis Patrum Latinorum
Clm	Codex latinus monacensis
CSEL	Corpus Scriptorum Ecclesiasticorum Latinorum
DA	Deutsches Archiv
epist.	epistola, epistula Brief
facs.	Facsimile-Ausgabe von
GCS	Die Griechischen Christlichen Schriftsteller
Hofmann/ Szantyr	J. B. Hofmann / A. Szantyr, Lateinische Syntax und Stilistik, [2]1972
Hs., hs.	Handschrift, handschriftlich
in.	iniens, ineuntis . . . beginnend
in fin.	in fine am Ende

inc.	incipit beginnt mit
Jb.	Jahrbuch
Langob.	MGH Scriptores rerum Langobardicarum
lin.	linea Zeile
Lit.	Literaturangaben
MBK	Mittelalterliche Bibliothekskataloge Deutschlands und der Schweiz
Merov.	MGH Scriptores rerum Merovingicarum
MGH	Monumenta Germaniae Historica
Migne PG	J. P. Migne, Patrologia Graeco-Latina
Migne PL	J. P. Migne Patrologia Latina
MIÖG	Mitteilungen des Instituts für Österr. Geschichtsforschung
mlt.	mittellateinisch
n.	nota Anmerkung
NA	Neues Archiv
NS	Nova Series Neue Reihe
Nachr.	Nachrichten der Akademie (Gesellschaft der Wissenschaften etc.), phil.-hist. Klasse (etc.)
o., o. g.	oben, oben genannt
ps.	pseudo- fälschlich so genannt
r	recto auf der Vorderseite
R.	Real,-e, Royal,-e
RAC	Reallexikon für Antike und Christentum
RB	Revue Bénédictine
rec.	recensuit Rezension von
repr.	Nachdruck
S.	Sanctus,-a der, die Heilige
saec.	saeculum Jahrhundert
SB	Sitzungsberichte der Akademie (Gesellschaft der Wissenschaften etc.), phil.-hist. Klasse (etc.)
s. n.	sine numero ohne Nummer
ser.	series Reihe
serm.	sermo Rede
sq., sqq.	sequens, sequentes der, die folgende(n)
suppl.	supplementum Ergänzungsband
t.	tomus Band
tab.	tabula Tafel, Abbildung
ThLL	Thesaurus Linguae Latinae
trad.	traduxit Übersetzung von
TU	Texte und Untersuchungen zur Geschichte der altchristlichen Literatur
v	verso auf der Rückseite
Zs.	Zeitschrift
〈 〉	dem überlieferten lateinischen Text hinzuzufügen
~	analog

VI
IN EREMO

1. ABGRENZUNGSFRAGEN

2. GENOVEFA
Die heiligen Frauen der Merowinger

3. COLUMBAN
Die Missionare

1. ABGRENZUNGSFRAGEN

Die am besten erforschte Epoche mittelalterlicher Biographie ist die merowingische. In sieben Bänden der *Monumenta Germaniae Historica* ist der Stoff gesichtet, ediert und kommentiert[1]. Mehrere Untersuchungen haben die ganze Reihe der Texte oder einen Teil davon unter historischen und literarischen Gesichtspunkten behandelt[2]. Dennoch ist die merowingische Biographie ein Mare magnum geblieben, in dem weitgehend die Orientierungspunkte fehlen.

Wo beginnt Merowingische Biographie, und wie ist sie charakterisiert? Die Herausgeber der *Scriptores rerum Merovingicarum* haben sich pragmatisch verhalten. Sie haben alle mit dem (weit umschriebenen) Gebiet des Merowingerreichs in Zusammenhang stehenden Heiligenleben bis zur Mitte des VIII. Jahrhunderts einbezogen und die ihnen historisch relevant erscheinenden ediert. In ihrer Sammlung finden sich Texte, die weder zur Merowingerzeit (481-751) spielen noch in ihr geschrieben wurden, etwa die *Passio Acaunensium martyrum* des Eucherius von Lyon (um 440). Das ist sinnvoll, denn der Amtsantritt Chlodwigs (481), mit dem man üblicherweise die Merowingerzeit beginnen läßt, bedeutet literaturgeschichtlich wenig oder nichts. Ebenso steht es mit der Amtsenthebung des letzten Merowingers anno 751. Man kann sich fragen, ob es richtig ist, Literaturepochen mit Dynastien zu verbinden. Dafür spricht, daß es sich um eingeführte Begriffe handelt. Man sollte mit ihnen weiterarbeiten, bis überzeugende Alternativen gefunden sind.

Literaturgeschichtlich definiert ist «merowingisch» die Biographie in Gallien und einem Teil Germaniens, die auf Venantius Fortunatus, Gregor v. Tours und

---

[1] Br. Krusch/W. Levison, *Merov.* t. 1-7, Hannover 1888-1951.

[2] A. Marignan, *Le culte des saints sous les Mérovingiens*, (Etudes sur la civilisation française 2) Paris 1899. C. A. Bernoulli, *Die Heiligen der Merowinger*, Tübingen 1900. L. van der Essen, *Etude critique et littéraire sur les Vitae des Saints mérovingiens de l'ancienne Belgique*, Löwen/Paris 1907. K. Weber, «Kulturgeschichtliche Probleme der Merovingerzeit im Spiegel frühmittelalterlicher Heiligenleben», *Studien und Mitteilungen zur Geschichte des Benediktiner-Ordens* 48, 1930, p. 347-403. W. Wattenbach/W. Levison, *Deutschlands Geschichtsquellen im Mittelalter* fasc. 1: Die Vorzeit. Von den Anfängen bis zur Herrschaft der Karolinger, Weimar 1952. F. Graus, *Volk, Herrscher und Heiliger im Reich der Merowinger*, Prag 1965. Fr. Prinz, *Frühes Mönchtum im Frankenreich*, München/Wien 1965.

Gregor d. Gr. aufbaut. Diese drei Autoren haben am Ende des VI. Jahrhunderts das Heiligenleben zu der für zwei Jahrhunderte führenden lateinischen Literaturgattung gemacht. Ihre Formexperimente lassen sich auf folgenden Nenner bringen: fortschreitende Auflösung und Aufgabe der chronologischen Form zugunsten der Reihe einzelner Erzählungen.

Die Autoren lateinischer Heiligenleben waren seit dem IV. Jahrhundert an chronologischer Ordnung wenig interessiert. Das mußte gattungstypisch nicht so sein. Die Martyrerakten, mit denen die christliche Biographie beginnt, sind zum Teil genau in Dingen der Zeitfolge. Im Osten hat sich diese Tradition erhalten. Der große griechische Hagiograph des VI. Jahrhunderts, Kyrill von Skythopolis, gebrauchte sämtliche Datierungsmöglichkeiten, die ihm seine Zeit bot: Lebensalter des Heiligen, Indiktion, Alexandrinische Weltära, Konsulatsjahre, Regierungsjahre von Kaisern und Patriarchen[3]. Die lateinischen Hagiographen des VI. Jahrhunderts waren keine Forscher, sondern Schilderer und Förderer des Kultes; der Abstand zwischen den Geschehnissen und der Niederschrift wurde nicht zu einer historischen Durchgliederung benutzt, sondern zur Anreicherung der Erzählung mit den seit dem Tod des Heiligen geschehenen Wundern. Die Chronologie der hagiographischen Sammlungen bleibt auf Wendungen wie *eodem tempore, deinde, per idem tempus* beschränkt. Sulpicius Severus hat als erster lateinischer Hagiograph bewußt mit solcher chronologischer Unschärfe gearbeitet, die das Wunderbare in wunderbarer Ferne geschehen sein läßt und den Wundertäter über die Geschichte seiner Zeit erhebt.

Dem Mangel an Chronologie und Ereignisgeschichte entspricht bei den großen Hagiographen des VI. Jahrhunderts und ihren merowingischen Nachfolgern ein Gewinn an erzählerischem Reichtum. Biographie wird zum Bilderbogen. Im Extremfall kommt nur noch *ein* chronologisch fixierbares Ereignis vor: der Tod des Heiligen, sein Geburtstag zum ewigen Leben. Die Biographie des VII. und VIII. Jahrhunderts kehrt von den Wunderserien zu einfacheren Formen zurück. An die Stelle der hagiographischen Sammlung tritt wieder die Einzelbiographie. Sie ist in der Regel das Werk eines unbekannten oder wenig bekannten Geistlichen. «Große Autoren» gibt es unter den Biographen des VII. und frühen VIII. Jahrhunderts nur aus Spanien, England und Italien, nicht aus dem merowingischen Gallien und Germanien.

Beachtlich ist die Breite, nicht die Tiefe dieser Literatur. Der Schatz der bereitgestellten Motive und Formulierungen ist so groß geworden, die Anforderung an den Stil so weit gesenkt, das Publikumsinteresse so lebhaft, daß sich viele zum Autor einer Vita berufen fühlen, die in jeder anderen «Textsorte» weislich auf Schriftstellerei verzichten. Man bewegt sich in vielen merowingischen Viten (auch in guten, wie der *Vita S. Amandi*) Satz für Satz in bekannten Formulierungen.

[3] E. Schwartz, *Kyrillos von Skythopolis,* (TU 49/2) Berlin 1939, p. 340 sqq.

Dennoch begegnen wir (im VII. Jahrhundert) untypischen Menschenbildern. Nach Heinrich Günter ist diese von den Vorbildern des VI. Jahrhunderts durchaus abweichende Richtung des VII. Jahrhunderts durch die columbanische Mission zu erklären. «Von solchen Vorbildern aus [nämlich Venantius Fortunatus, Gregor v. Tours und Gregor d. Gr.] hätte die Auflösung der Individualität in bloße Wundersammlungen sich noch rascher vollziehen müssen, wenn nicht vorübergehend im siebten Jahrhundert noch einmal das *gelebte* Heiligenleben, der Einfluß der Unmittelbarkeit den Verfall aufgehalten hätte, – als mit Columban jener *Geist* noch einmal große Schule machte und auch die Literaten mitriß. Es ist zwar nicht sehr viel, was unter diesem Zeichen geschrieben wurde, aber das Wenige ist wieder zum Jahrhundertmaß geworden: die Schottenmystik vor allem der merowingischen Frauenklöster[4].» «Die Bekennervita des 7. Jahrhunderts rückt im Gegensatz zu der gleichzeitigen Märtyrerlegende noch mehr von der Volksauffassung ab. Sie ist beherrscht von der Columbanischen Mystik und aus unmittelbaren Eindrücken geschrieben. Die Gestalten Jonas' (2. Buch der Columbansvita), die Nonnen von Faremoutiers, Nivelles etc. sind nach dem Leben gezeichnet. Auch da auf Schritt und Tritt das Spiel des Typus; aber das Individuelle behält die Oberhand[5].» Günter hat den literaturgeschichtlichen Befund beschrieben, aber kaum richtig analysiert. Die Rückkehr von den Wunderserien zur Einzelbiographie bald nach dem Jahr 600 ist für Gallien ein Faktum. Aber die Wirksamkeit Columbans († 615) hierfür verantwortlich zu machen, ist gewagt. Das zweite Buch der Columbansvita des Jonas v. Bobbio ist der schlechtest mögliche Zeuge für Günters These. Denn Form und Inhalt dieses Buchs sind von Gregors *Dialogi* geprägt. Was man Columbanische Mystik nennt, ist ohne Gregor d. Gr. nicht denkbar. Literaturgeschichtlich gesehen ist das kurz vor der Mitte des VII. Jahrhunderts geschriebene II. Buch der Columbanvita ein Zeugnis für das Nachleben der Reihenbiographie des VI. Jahrhunderts, ist Jonas v. Bobbio der einzige Schriftsteller in Gallien, den man nach Absicht und Methode seiner Schriftstellerei als einen Nachfolger von Gregor v. Tours, Venantius Fortunatus und Gregor d. Gr. bezeichnen könnte.

Weder durch Columban, noch Jonas v. Bobbio, noch sonst eine Erscheinung der Zeit ist der «Knick» in der biographischen Literatur nach 600 zu erklären. Wir begnügen uns mit der Feststellung, daß die biographische Literatur Galliens um diese Zeit von der Sammlung und Serie zur Einzelbiographie zurückkehrt. Datierbare Viten sind Baudonivias *Liber II vitae S. Radegundis* (bald nach

[4] H. Günter, *Legenden-Studien,* Köln 1906, p. 133 sq.
[5] Id., *Die christliche Legende des Abendlandes,* Heidelberg 1910, p. 157.

600), die Vienner *Passio S. Desiderii* (um 615) und die *Vita S. Gaugerici* aus Cambrai (um 625). Dieser Typ existierte zuvor schon parallel zu den hagiographischen Sammelwerken des Fortunatus und der beiden Gregore. Er ist durch deren Œuvres überdeckt worden[6].

2. GENOVEFA

Die heiligen Frauen der Merowinger

Das Leben der heiligen Genovefa von Paris[7] ist in seinem Inhalt ein Gegenstück zu dem des heiligen Severin von Noricum. Genovefa stammt aus Nanterre, von Eltern, die römische Namen tragen (c. 1), erlebt als Kind, wie Bischof Germanus v. Auxerre nach Britannien zieht, um den Pelagianismus zu bekämpfen (um 430), und wird von ihm auf das Ideal der Jungfräulichkeit verpflichtet (c. 2-6). Der religiöse Eifer trägt dem Kind einmal eine Ohrfeige der Mutter ein: zur Strafe erblindet die Mutter für drei Monate (c. 7). Genovefa wird feierlich zur Jungfrau geweiht (c. 8). Nach dem Tod der Eltern zieht sie nach Paris (c. 9). Germanus v. Auxerre besucht sie auf seiner zweiten Missionsreise nach Britannien (a. 446; c. 11). Attila naht mit seinen Hunnen (451). Genovefa rät, in der Stadt zu bleiben; denn Paris bleibe unversehrt. Ihre Gegner verschreien sie als «Pseudoprophetin» (c. 12). Vor dem Tod der Steinigung oder des Ertränkens wird Genovefa durch Germanus v. Auxerre gerettet (c. 13). Sie verehrt den Ort des Martyriums des Bischofs Dionysius von Paris (c. 17), wo sie allen Widerständen zum Trotz den Bau einer Basilika veranlaßt (c. 18-21).

Von diesem Punkt an wird kaum mehr historisch erzählt. Genovefas Bedeutung wird durch Wunder unterstrichen (c. 22-25). Wunderbar ist auch das Interesse, das die große Welt der kleinen Heiligen entgegenbringt. Der Frankenkönig Childerich († 481) habe sie, so heißt es, obwohl Heide, sehr verehrt und einmal, als er mit einer Schar Gefangener Paris verließ, die Tore versperrt, um seine Gefangenen ungestört hinrichten zu können. Aber Genovefa habe vor allem Volk das Stadttor ohne Schlüssel geöffnet und vom Frankenkönig das Leben der Gefangenen erwirkt (c. 26). Selbst Symeon der Stylit habe sich bei reisenden Händlern nach Genovefa erkundigt, sie grüßen lassen und sich ihr Gebet

[6] *Band I*, Abschnitt «Gallische Biographen, vornehmlich Bischofsleben, im Schatten von Venantius Fortunatus und Gregor v. Tours», p. 303 sq. und «Biographien in Gruppen» nr. 21, p. 335-337.

[7] Ch. Kohler, *Etude critique sur le texte de la vie latine de Sainte-Geneviève de Paris.* Avec deux textes de cette Vie, Paris 1881; ed. Krusch, *Merov.* t. 3, p. 215-238. Die Kapitelangaben der Zitate beziehen sich auf Kruschs Ausgabe.

gewünscht (c. 27). Nach weiteren Wundererzählungen (c. 28-34) kommt die Geschichte von der zehnjährigen Belagerung von Paris durch die Franken (c. 35). Drôle de guerre! In diesem neuen Trojanischen Krieg kommt kein feindlicher Franke vor. Wir erfahren nur, daß Paris Hunger leidet und Genovefa mittels einer abenteuerlichen, von Wundern begleiteten Schiffsreise in der Champagne Getreide beschafft (c. 35-40). Nach einem erneuten Zwischenspiel von Wundern (c. 41-43) folgt die zweite Aretalogie[8], eine Wunder-Wallfahrt zum Grab des hl. Martin in Tours (c. 45-47). Nochmals Wunder (c. 48-52). Genovefa stirbt im Alter von mehr als 80 Jahren und wird an einem 3. Januar beerdigt. Das war nach allgemeiner Annahme im Jahr 502. Der Verfasser sagt, er habe 18 Jahre nach ihrem Tod den Plan für das Werk gefaßt (c. 53). Zwei Wunder am Grab (c. 54 und 55) leiten über zum Schlußkapitel (56). Der erste christliche Frankenkönig Chlodwig beginnt mit dem Bau einer Basilika über ihrem Grab; nach seinem Tod (511) vollendet sie seine Frau Chrothilde († 545)[9]. Ein dreifaches Portal und die malerische Ausstattung der Kirche werden erwähnt.

Mit dieser Kirche über dem Grab der Heiligen hat es seine Bewandtnis. Chlodwig gründet sie mit dem Apostelpatrozinium und wird in ihr beigesetzt. Dann wird seine Frau Chrothilde, obwohl in Tours gestorben, dorthin überführt. Zwischen dem VIII. und IX. Jahrhundert setzt sich der Name Genovefas als Patrozinium durch und bleibt bis ins XVIII. Jahrhundert maßgebend. Die Revolution macht dann aus dem klassizistischen Kuppelbau Ste. Geneviève 1790 ihr nationales Panthéon[10].

Die Vita hat direkt und indirekt viele Beziehungen zur Martinsvita des Sulpicius Severus. Als Erzähler hat der Verfasser der *Vita S. Genovefae* allerdings nicht bei Sulpicius gelernt. Der Kontrast zwischen dem präzisen, sallustisch ver-

[8] Der Begriff ist in der Diskussion um die Form der spätantiken Biographie von R. Reitzenstein entwickelt worden, *Band I*, p. 117.

[9] Die Vita S. Chrothildis, *Merov.* t. 2, p. 342-348, beruht im wesentlichen auf dem Liber historiae Francorum. Sie ist frühestens im IX. Jahrhundert entstanden. Kurze Charakteristik bei Graus, *Volk, Herrscher und Heiliger*, 1965, p. 406 sq.

[10] Bei dieser Kirche, dem Kultort der Heiligen, wird man zunächst den Autor der Vita suchen. Es gibt allerdings eine Alternative: Tours. Inhaltlich weisen auf Tours ein Vergleich Genovefas mit Martin (c. 14), ein Verweis auf die Martinsvita des Sulpicius Severus (c. 44), die Schilderung der Reise nach Tours (c. 45-47) und die Tatsache, daß Chrothilde, die Förderin des Genovefakults, in Tours lebte und starb. Die neuesten Bearbeiter des Genovefastoffes sehen im Autor «un ancien clerc tourangeau, détaché à l'église des Sts-Apôtres à Paris au service de la reine» Chrothilde, M. Heinzelmann / J.-Cl. Poulin, *Les Vies anciennes de sainte Geneviève de Paris*, Paris/Genf 1986, p. 55. Ein Resümee des Buches publizierte Heinzelmann unter dem Titel «Zum Stand der Genovefa-Forschung», *DA* 41, 1985, p. 532-548.

knappten Stil der *Vita S. Martini* und der fehlerhaften, breit dahinfließenden Erzählweise der Genovefavita ist gewaltig. Die Vorbilder liegen eher im romanhaften Milieu der clementinischen *Recognitiones* und der Apostelbiographien. Mit deren Ausdrucksmitteln wird dargestellt, wie mitten im Zerfall römischer Kultur der Glaube an das Wunderbare an allen Ecken blüht. Die Schilderung der Wiederentdeckung von Überresten antiker Zivilisation unter dem wuchernden Leben der Natur hat bukolischen Reiz[11]:

Devotio erat Genovefae, ut in honore sancti Dionisi episcopi et martiris basilicam construeret, sed virtus deerat. Cui cum solito presbiteri occurissent, ait ad eos: «Venerabiles in Christo sancti patres ac seniores mei, obsecro vos, ut faciat unusquisque vestrum consolationem et edificetur in sancti Dionisi honore basilica, nam terribilem esse et metuendum locum ipsum, nulli habetur ambicuum». Ad illi responderunt: «Erant forsitam parvitati nostre vires aedificandi? Nam quoquende calces copia deest». Quibus Genovefa spiritu sancto repleta claro vultu, mente preclariore vaticinans manifestum dedit eloquium dixitque ad eos: «Egrediatur, queso, sanctitas vestra et deambulantes per pontem civitates, que audieritis renuntiate mihi». Qui cum egressi fuissent in platea, stupore repleti stabant attoniti, et ecce! duo custodes porcorum non longe ab eis stantes, cum inter se sermocinarentur, ait unus ad alterum: «Dum suis vestigio ob partum vagantes legerem, inveni furnum calces mire magnitudines». Alter pastor e contrario respondit: «Idem et ego inveni in silva arborem radicetus a vento evulsam et sub radicibus eius similiter furnum calces, de quo ne quicquam credo aliquando fuisse sublatum».

Gn 28,12

cf. Virgil., Aen. IX 392 sq.

«Genovefa hatte die fromme Absicht, zu Ehren des heiligen Bischofs und Martyrers Dionysius eine Basilika zu erbauen, aber es fehlte ihr die Möglichkeit dazu. Als ihr wie gewohnt die Priester entgegeneilten, sagte sie zu ihnen: ‹Ehrwürdige, heilige Väter in Christus, meine Herren, ich beschwöre euch, daß jeder von euch eine Spende leiste und zu Ehren des heiligen Dionysius eine Basilika erbaut werde, denn es ist niemand zweifelhaft, daß der 'Ort schrecklich und furchterregend' ist›. Aber jene antworteten: ‹Hat unsere Geringfügigkeit vielleicht die Kräfte zu bauen? Es fehlt an der Möglichkeit, Kalk zu brennen›. Genovefa sagte vom heiligen Geist erfüllt mit klarem Antlitz und noch klarerem Geist prophetisch folgendes offenbare Wort und sprach zu ihnen: ‹Ich bitte euch, eure Heiligkeit gehe hinaus. Wandelt auf der Brücke der Stadt und meldet mir, was ihr hört›. Als sie auf den Platz hinausgingen, standen sie von Staunen erfüllt und wie betäubt da. Und siehe, da standen nicht weit von ihnen zwei Schweinehirten, und da sie sich unterhielten, sagte der eine zum andern: ‹Wie ich der Spur der Sau

[11] Vita S. Genovefae c. 18, *Merov.* t. 3, p. 222 sq. Statt KRUSCHS *parvitate* in unserem Text (mit fast allen Hss.) *parvitati*. *Devotio* ist biblisch und spätlateinisch gleich *votum*, cf. *ThLL* V 1, col. 880. Das Abstractum *consolatio* kommt kirchenlateinisch in mehreren konkreten Bedeutungen vor, Ch. DUCANGE, *Glossarium mediae et infimae latinitatis*, Paris 1678, letzte Ausgabe Niort 1883/1887 [repr. Graz 1954] s. v.

nachging, die sich verzog, um ihre Jungen zu werfen, habe ich einen Kalkofen wunderbarer Größe gefunden›. Der andere Hirt sprach dawider: ‹Und auch ich habe im Wald einen vom Wind entwurzelten Baum gefunden und unter seinen Wurzeln ebenfalls einen Kalkofen, von dem, wie ich glaube, kein bißchen weggenommen worden ist.›»

In der um 600 geschriebenen *Vita S. Aviti* aus Orléans gibt es ähnliche Erzählungen von Schweinehirten, die durch das verödete Gallien streifen[12]. Dort begegnen ebenso wie hier im Text Spolien aus Virgil. Sind das die Reste der einst hochstehenden gallischen Schulbildung[13]?

Genovefas Leben hat etwas von einer Legende[14]. Schon der Name Genovefa ist so fremd und passend zugleich, daß man versucht ist, ihn symbolisch aufzufassen (wie Agnes oder Sebastian): Er ist germanisch und bedeutet wohl «Zauberweib». Das wäre auch die Summe der *Vita S. Genovefae*: das Mädchen, das den großen Germanus v. Auxerre fasziniert, die Frau, die ihren schützenden Bann um das von Attila bedrohte Paris schlägt und den Zugriff der Franken mildert. Merkwürdig sind die Aversionen, die dieser christlichen Circe entgegenschlagen: die Ohrfeige der Mutter, der Plan der Bürger von Paris, sie zu steinigen oder sie zu ertränken.

Die Quellen- und Literaturkritik hatte und hat ihre Schwierigkeiten, die in dieser Vita geschilderte Gestalt in der Typologie des frühen Mittelalters unterzubringen. Bruno Krusch hat so formuliert[15]: «Von einem Kloster ist in der ganzen Vita nie die Rede. Germanus findet die Jungfrau sogar in einer Herberge; anderswo wird ihr Haus genannt, mehrere Male allerdings auch ihre Zelle. In ihrer Begleitung befinden sich Jungfrauen. Die Presbyter von Paris besuchen sie regelmäßig. Eine andere Jungfrau wünscht von ihr in die geistliche Tracht eingekleidet zu werden; sie selbst aber ist . . . vom Bischof geweiht worden. Sichtlich bemüht sich der Autor, sowohl den Ausdruck Nonne als Kloster zu vermeiden, um so alles unbestimmt zu lassen. Eine regelmäßige Beschäftigung

[12] *Band I*, p. 303 sq.

[13] «Virgile est connu, mais comment le lit-on?», P. RICHÉ, *Education et culture dans l'occident barbare*, Paris 1962, p. 243. Unter den zahllosen Virgilhandschriften des Mittelalters ist kein merowingisches Exemplar.

[14] Von der Vita der Genovefa von Paris ist zu unterscheiden das Volksbuch der Genovefa von Brabant mit andersartigen Legendenmotiven (vielgeprüfte und spät anerkannte eheliche Treue). Dieser jüngeren Genovefalegende hat Christoph v. SCHMID mit seiner «Genovefa» zu Weltruhm verholfen, *Gesammelte Schriften* t. 13, Augsburg 1843, p. 5-166. Den ältesten datierten lateinischen Text dieser Legende (von Mathias Emyich aus Boppard a. 1472) hat ediert G. KENTENICH, *Die Genovefalegende*, Trier o. J. [1927], p. 26-51.

[15] KRUSCH, «Die Fälschung der Vita Genovefae», *NA* 18, 1893, p. 11-50, hier p. 21.

scheint die Heilige ... nicht gehabt zu haben. Das Gebahren der Genovefa ist aber im höchsten Grade befremdend. Die Gott geweihte Jungfrau benimmt sich wie ein Mann und vollbringt Thaten, welche einem Maire von Paris zur Ehre gereichen würden ...» Die neuen Genovefa-Forscher glauben im Begriff der *famula dei* die Formel gefunden zu haben, die auf das Bild der Heiligen paßt[16]. Der Begriff ist umso erwünschter, als der Vitenautor Genovefa selten *sancta*[17] und nie *virgo* tituliert. Überblicken wir die im VI. Jahrhundert vorliegenden christlich-lateinischen Frauenbiographien: Passiones von Martyrinnen, Leben heiliger Büßerinnen und Pilgerinnen, biographische Briefe von Hieronymus, dazu die an den Apostelroman angelehnten Frauenerzählungen[18] – so findet sich Vergleichbares am ehesten unter den von Hieronymus geschilderten Frauen und der *Vita S. Melaniae senatricis*[19]. Das Neue am Heiligentyp der Genovefa ist, daß sie sich aktiv in die Welthändel einmischt. Sie betet im stillen Kämmerlein und, wenn Not am Mann ist, macht sie den «Bürgermeister von Paris».

Die Genovefavita ist biographisch ein Sonderfall. Wir nannten sie ein Gegenstück zum *Commemoratorium vita S. Severini* des Eugippius. Erzählerisch steht der anonyme Verfasser der Genovefavita tief unter Eugippius[20]. Aber die Situation beider Heiliger ist vergleichbar. Sie leben im Übergang von der römischen zur germanischen Herrschaft. Sie verwirklichen ihre Askese in typisch abendländischer, «sozialer» Interpretation. Der Heilige hilft den Menschen, und zwar nicht im Auftrag einer staatlichen oder kirchlichen Instanz, sondern aus eigener Machtvollkommenheit. Severin und Genovefa treten vor das Volk wie die Propheten des Alten Bundes. Die Notsituation ist dieselbe. Die Reste römi-

---

[16] HEINZELMANN/POULIN (wie Anm. 10), p. 57 sqq. In *DA* 41, 1985, p. 544, präzisiert Heinzelmann, daß das Epitheton «an zeitgenössische *famulus Dei*-Bezeichnungen (Germanus von Auxerre, Juraväter, Severin von Norikum, Dionysius von Paris)» anknüpft.

[17] *sanctus* ist in der Spätantike als Ehrentitel des Klerus verbreitet, cf. E. JERG, *Vir venerabilis.* Untersuchungen zur Titulatur der Bischöfe in den außerkirchlichen Texten der Spätantike, Wien 1970. Im o. zitierten c. 18 der Vita S. Genovefae werden die Priester als *sancti patres* angesprochen. Zu den Titeln Genovefas HEINZELMANN/POULIN (wie Anm. 10), p. 61 sq. Mißverständlich spricht HEINZELMANN, *DA* 41, 1985, p. 541, von einer «Eigentümlichkeit des Biographen, das Epitheton *sanctus* nach dem Sprachgebrauch des 5. Jahrhunderts der Anrede an lebende Kleriker (Bischöfe und Priester) vorzubehalten». Einen solchen Vorbehalt kennt weder der Sprachgebrauch des V. Jahrhunderts, noch der Biograph der Genovefa (siehe unser Textzitat *in honore s a n c t i Dionisi ... martiris*).

[18] *Band I*, Anhang «Biographien in Gruppen» nr. 10, 12, 13, 19.

[19] *ib.*, p. 156 sqq.

[20] *ib.*, p. 180 sqq.

scher Macht zerbröckeln, schutzlos gewordene Romanen stehen Germanen gegenüber. In der Bewertung dieses Gegensatzes aber gehen die italienische Severinsvita und die gallische Genovefavita auseinander. Für den «Gottesdiener» Severin (*famulus dei* 4x in c. 1 des *Commemoratorium vitae S. Severini* des Eugippius) sind die Germanen Feinde. Den Romanen bleibt nur der Rückzug. Nicht einmal seine Gebeine will Severin im Norden lassen. In der Vita der «Gottesdienerin» Genovefa findet sich kaum ein Wort der Abgrenzung zu den Franken. Der heidnische König Childerich ist Genovefa in verehrender Liebe zugetan (c. 26); sein Sohn Clodwig ist *gloriose memorie* und ein *rex bellorum iure tremendus* (c. 56). Der Barbar, der am Sonntag arbeitet, ist bezeichnenderweise ein Nationalfeind: ein Gote (c. 55). Für den Verfasser der *Vita S. Genovefae* gibt es kein römisches Gallien mehr. Er lebt im Frankenreich, und als eine Verherrlichung des merowingischen Frankenreichs schreibt er das Ende der Geschichte vom «Zauberweib» Genovefa. In dieser neuen Intention ist die *Vita S. Genovefae* trotz manch spätantiker Züge schon «merowingisch». Sie treibt merowingische Propaganda im Medium der Heiligenvita. Nimmt man (mit den neuesten Bearbeitern) das Datum ernst, das die Vita selbst gibt (um 520), so ist sie mit großem Abstand die erste «merowingische» Biographie.

Die *Vita S. Genovefae* hat große Verbreitung gefunden. Der durch keinen Autorennamen gedeckte Text ist oft geändert worden. KRUSCH hat aus den vielen Redaktionen mit sicherem Blick die älteste Fassung herausgefiltert (*A* =*BHL* 3335). Er folgte dabei als ältester Hs. Berlin, theol. lat. 8° 96, saec. IX in. Inzwischen ist der älteste Zeuge dieses Textes das Fragment Innsbruck, Museum Ferdinandeum FB 32.141, rätische Minuskel vom Ende des VIII. Jhs.

Schon diese Überlieferungslage macht KRUSCHS Datierung in die zweite Hälfte des VIII. Jahrhunderts[21] unwahrscheinlich. Die Gegenposition haben HEINZELMANN/POULIN (wie Anm. 10) bezogen, die die in der Vita selbst gegebene Datierung glatt unterschreiben («vers 520», p. 179). Als gesichert kann gelten, daß die Vita *A* noch ins VI. Jahrhundert gehört.

Neben dieser alten Fassung *A* gibt es vier weitere frühmittelalterliche Fassungen, die von KRUSCH *B*, *C*, *D*, *E* genannt wurden. Die neue Forschung hat KRUSCHS Klassifizierung nicht revidiert, nur seine Datierungen (POULIN, wie Anm. 10, p. 121 sqq.). Besondere Beachtung verdienen die Fassungen *(B)*, die die französische Forschung lange für den maßgebenden Text gehalten hat, und eine stilistische Umarbeitung *(C)*, die

---

[21] Die Auseinandersetzung um die Datierung der Vita («Genovefastreit») ist in ihrer Heftigkeit und deutsch-französischen Konfrontation ein Gegenstück zu der um die Afrapassion. LEVISON vertritt in *Deutschlands Geschichtsquellen* fasc. 1, 1952, p. 123, noch die Datierung saec. VIII. Bibliographie der «Bella Genovefensia» von 1881 bis 1926 bei HEINZELMANN/POULIN (wie Anm. 10), p. 182-186.

Karl Künstle, verführt durch das hohe Alter der Überlieferungsträger, als die älteste
Genovefavita ansah.

Die Rezension *B* (= *BHL* 3334; ed. Ch. Kohler, Paris 1881) ist eine typische Gram-
matikerarbeit. Der ungewöhnliche oder nicht treffende Ausdruck wird durch den ge-
läufigen ersetzt; soweit möglich bleibt der alte Text erhalten. So hat der Redaktor *B*
am Gebrauch der Abstracta in der Vita Anstoß genommen und in oben zitiertem Kapi-
tel *sed virtus deerat* ersetzt durch *sed facultas deerat*. Das typische Abstractoconcretum
consolatio «Spende» ersetzte *B* geschickt durch *collatio* «Sammlung» usw. Krusch
nennt als älteste Hss. Rouen 1381 (U. 67) und 1384 (U. 26), beide saec. XI. Nach
Poulin, p. 154, wäre Vita *B* «antérieure à la destruction du monastère de Ste-Gene-
viève par les Normands en 857».

Die Redaktion C (= *BHL* 3336; ed. Künstle, Leipzig 1910) muß aufgrund ihrer
Überlieferung in der Reginbert-Handschrift Karlsruhe, Aug. XXXII, dem bekannten
Passional Wien 420 und im fragmentarischen «Weißenburger Legendar» (CLA X
1051 und suppl. 1051) noch ins VIII. Jahrhundert datiert werden. Ohne diese Hand-
schriften würde man C nicht so früh ansetzen; denn diese Fassung stellt eine durch-
greifende Umarbeitung der *Vita S. Genovefae* auf eine Stilebene dar, die man schon
als karolingisch bezeichnen muß. Der Überarbeiter C ersetzt etwa den Nebensatz *sed
virtus deerat* durch *sed pro exiguitate census virtus deerat construendi*. Er fügt nicht
nur ein die *virtus* interpretierendes Gerundium ein, sondern versucht eine historische
Erklärung: Die Kircheneinkünfte *(census)* waren gering. Auch sonst nimmt sich C große
Freiheiten. Er kappt manche Redundanz der Reden, so daß von den fünf direkten
Reden des oben zitierten Kapitels nur eine einzige übrig bleibt. Aus den Berichten der
Schweinehirten wird eine indirekte Rede, die an der Stelle bukolischer Vorstellungen
das sichere Wissen vermittelt, daß der karolingische Redaktor sich mit den Gesetzen
der Oratio obliqua auseinandergesetzt hat. Literatur- und stilgeschichtlich ist diese
Überarbeitung von Bedeutung. Sie zeigt, daß es die «karolingische Vitenüberarbeitung»
schon vor dem Jahr 800 gegeben hat. Alkuins Umstilisierung der Richariusvita vom
Jahr 800 ist nicht die älteste Vitenüberarbeitung in Gallien. Sie hat ältere, anonyme
Vorläufer.

Genovefa von Paris steht am Anfang der heiligen Frauen im Zeitalter der Me-
rowinger. Die zweite in der historischen Folge ist Radegundis, deren Leben
Venantius Fortunatus beschrieben hat. Bald nach 600 schrieb die Nonne Baudo-
nivia von Poitiers als Fortsetzung und Ergänzung ein zweites Buch der *Vita
S. Radegundis*[22]. Fortsetzung ist dieses Buch insofern, als es von Wundern am

[22] Baudonivia, Vita S. Radegundis, *Merov.* t. 2, p. 377-395. Zur Datierung Krusch,
ib., p. 359. Üblicherweise wird Baudonivias Vita durch eine vor die Kapitelzahl
gesetzte II, die des Venantius Fortunatus durch I bezeichnet. Die Vita des Venantius
Fortunatus ist gedruckt *Auct. ant.* t. 4/2, p. 38-49 und *Merov.* t. 2, p. 364-377.
Cf. *Band I*, p. 284-286. Zur Gestalt: R. Aigrain, *Sainte Radegonde*, Poitiers ²1952;
I. Vielhauer, «Radegunde von Poitiers», *Castrum peregrini* 33, fasc. 164/165,
1984, p. 5-34.

Grab der Heiligen erzählt. Aber nicht hier liegt das Gewicht des Liber II, son-
dern in den Ergänzungen der Lebensgeschichte der Radegundis. Venantius For-
tunatus war ein Vertrauter der Königin gewesen und hatte die Vita persönlicher,
als es sonst seine Art war, geschrieben – *privato sermone*, nicht nur im Stil,
sondern auch im Inhalt. Das heißt, daß Rücksichten im Spiel waren, die Fortu-
natus daran hinderten, zum Beispiel den Tod der Radegundis breit auszufüh-
ren. Schwer verständlich, aber nicht unerklärbar[23] ist es, daß Fortunatus die
spektakulären Reliquienerwerbungen Radegundis nicht erwähnte. Für die Non-
nen war dies das bedeutendste Erbe, das ihnen Radegundis hinterlassen hatte;
es durfte in der Vita nicht fehlen. Schließlich hatte Venantius Fortunatus die
Heilige von außen geschildert; aus der Innenperspektive des Klosters gab es
allerhand nachzutragen. Es handelt sich um drei Bereiche, auf die sich Baudoni-
vias Nachträge beziehen: Wunder nach dem Tode, Erwerb der Reliquien und
Hausgeschichten.

Baudonivia beginnt mit Erzählungen aus der Zeit, als Radegundis noch Kö-
nigin war. Das «Epische» der Fortunatus-Vita (Buch I) wird fortgesetzt in II 4
bis 7. Baudonivia schildert, wie der König seiner entflohenen und zur Nonne
gewordenen Frau nachsetzt, sie von Tours aus sozusagen belagert und wie dieser
letzte Ehekrieg, der Radegundis an den Rand der Verzweiflung treibt (*Quod si
hoc rex vellet, ipsa ante optaret vitam finire, quam regi terreno iterum iungi*
II 4), schließlich von ihr gewonnen wird. Ab II 8 wird gezeigt, wie Radegundis
im Kloster nur mehr für Gott Raum hat *(soli deo vacare)*. Hier kommt ein
neuer Zug ins Lebensbild der Königin: beständiges Lesen, Hören, «Predigen»
(II 9). *Lege, ne cesses*, ermahnt sie die Nonne, die ihr auch während der Ruhe-
zeiten vorlesen muß und, während Radegundis eingeschlafen ist, glaubt, ein
wenig pausieren zu dürfen (II 9). Das stammt aus der Caesariusvita – wie
vieles andere[24] –, wobei der Nachweis der literarischen Abhängigkeit nicht be-
deutet, daß das Berichtete «nur literarisch» ohne Bezug zur Wirklichkeit zu ver-
stehen wäre.

Der Abschied der Königin von ihrer alten Würde ist nach Baudonivia so radi-
kal, «daß sie sich nicht einmal mehr erinnerte, Verwandte und einen König als
Ehemann gehabt zu haben»[25]. Zwei Kapitel weiter liest man das Gegenteil:

[23] «Fortunat übergeht – wohl wegen der ‹scandala› mit dem Bischof, die daraus ent-
sprangen – die Episode», Graus, *Volk, Herrscher und Heiliger im Reich der Mero-
winger*, p. 409 n. 637.

[24] Siehe Kruschs Anmerkungen zu II 8, 9, 15, 19 und 20 der Radegundisvita. Zu
Lege, ne cesses cf. *Clama, ne cesses* in der Vita des Caesarius von Arles I 54 und
II 32 (*Band I*, p. 253). Die Kenntnis der Caesariusvita ist bei den Nonnen von
Poitiers selbstverständlich. Sie lebten nach der Caesariusregel.

[25] *Congregationem, quam in nomine domini plena dei desiderio congregavit, in*

«Immer war sie um den Frieden besorgt, verfolgte mit großem Interesse das Heil des Vaterlandes, wenn immer die Reiche untereinander in Bewegung gerieten, denn sie liebte alle Könige, betete für aller Leben und lehrte uns, ohne Unterlaß für ihren Bestand zu beten»[26]. In dieser Partie finden die ersten Wundernachträge Platz.

Ab II 13 wird die Reliquienfrömmigkeit gezeigt, die im Erwerb von Kreuzreliquien gipfelt. Damit ist Radegundis für ihren Konvent die neue Helena, die «das heilbringende Kreuzesholz aufspürte, an dem der Preis der Welt für unser Heil angeheftet war, damit es uns aus der Gewalt des Teufels entreiße, so daß sie, als sie es gefunden, in beide Hände klatschte und mit zur Erde gebeugtem Knie den Herrn anbetete ... und sprach: ‹In Wahrheit bist du Christus, der Sohn Gottes, der du in die Welt gekommen bist und deine Gefangenen, die du geschaffen hast, mit dem kostbaren Blut erlöst hast›. Was jene in ihrem östlichen Vaterland, das tat die selige Radegundis in Gallien[27].» Ab II 21 Tod, Begräbnis und Wunder nach dem Tode.

Verschiedentlich sind Versuche unternommen worden, aus dem II. Buch der Radegundisvita ein Kontrastbild zu dem des I. Buches herauszuholen[28]. Den

---

tantumque dilexit, ut etiam parentes vel regem coniugem se habuisse nec reminisceretur (II 8), *Merov.* t. 2, p. 383.

[26] *Semper de pace sollicita, de salute patriae curiosa, quandoquidem inter se regna movebantur, quia totos diligebat reges, pro omnium vita orabat et nos sine intermissione pro eorum stabilitate orare docebat* (II 10), *Merov.* t. 2, p. 384. – *quandoquidem* ist im merowingischen Latein nicht mehr kausal, sondern temporal und synonym mit *quandoque*, cf. M. Bonnet, *Le latin de Grégoire de Tours*, Paris 1890, p. 328. *totos* (→ fr. tous) = *omnes*. – Zur Interpretation Graus, *Volk, Herrscher und Heiliger*, p. 410, n. 642: «Der Sinn dieses Zuges wird klar, wenn die Verfasserin II 16 behauptete, die Hl. habe um Erlaubnis gebeten, vom Kaiser Justin Kreuzreliquien ‹pro totius patriae salute et eius (sc. regis Sigiberti) regni stabilitate› zu erbitten. Ein königliches Kloster, das eine Sonderstellung anstrebte, hatte eben seine Verpflichtungen.»

[27] *Quod fecit illa in orientali patria, hoc fecit beata Radegundis in Gallia*, Vita S. Radegundis II 16. Mit der Sentenz am Schluß des Zitats ist zu vergleichen Venantius Fortunatus, Vita S. Marcelli c. 6 (*Auct. ant.* t. 4/2, p. 51): *quod praecessit in Galilaea, successit in Gallia*. Die Vita S. Marcelli ist von Baudonivia auch im Prolog benutzt worden.

[28] E. Delaruelle, «Sainte Radegonde», son type de sainteté et la chrétienté de son temps», in *Etudes Mérovingiennes*. Actes des Journées de Poitiers 1er-3 Mai 1952, Paris 1953, p. 65-74, hier p. 69: «Fortunat n'a vu en Radegonde que la moniale dont l'horizon humain s'est volontairement borné. Baudonivie, au contraire, nous fait connaître une âme à la dimension du monde de son temps, soucieuse de tout ce qui s'y déroule et usant de son pouvoir encore royal pour y intervenir.»

verlockendsten textlichen Ansatz hierfür bietet die Typologie: Radegundis ist eine *nova Martha* bei Venantius Fortunatus (I 17), und eine *nova Helena* bei Baudonivia (II 13). Im Vergleich mit Martha zeigt Fortunatus das dienende Element der einstigen Königin; im Vergleich mit Helena will Baudonivia sagen, daß Radegundis auch im Kloster königliche Taten vollbracht hat. Den Weg der Radegundis von der Glorie des Königtums zu einem Dasein als Magd und Büßerin kann das Kloster als solches nicht gehen. Im Gegenteil, es will an Bedeutung gewinnen, Königskloster sein und bleiben. Aus der Perspektive des Klosters darf die Heilige die Form ihrer königlichen Taten ändern, aber sie muß eine Königin bleiben, ja eine Kaiserin werden: die neue Helena.

Baudonivia konnte und wollte das Radegundisbild des Fortunatus nicht verdrängen. Ihr Buch war Supplement zu Fortunatus; es hatte keine andere Existenzform denn als Liber II zu Fortunatus. Unter dem Primat der Fortunatusvita brauchte der Liber II keine streng durchgehaltene Form zu haben. In einem Nachtragsheft ist es tolerierbar, daß Begebenheiten aus dem Leben der Radegundis als Königin in die Reihe der Klostererzählungen eingestreut (II 10; II 13), Ereignisse nach dem Tode (z. B. II 12) schon vor dem Bericht vom Tod der Heiligen erzählt werden. In einer ähnlichen Lage wie Baudonivia befanden sich die Autoren des II. Buchs der Caesariusvita[29]; bei ihnen findet sich dieselbe chronologische Verschiebung.

Auch sprachlich bleibt Baudonivia im Bann des Venantius Fortunatus. Er ist in ihrem Latein omnipräsent. Trotzdem findet sie an vielen wichtigen Stellen ihren Ton, weiß ihre eigene Welt zu formulieren. Die Adressatinnen der Vita werden gleich keltischen Muttergottheiten mit dem Dativ Plural *dominabus* (statt dem geschlechtsneutralen *dominis*) angesprochen[30]. Sie nennt sich kokett

---

Graus, *Volk, Herrscher und Heiliger*, p. 410: «Für Fortunat ist sie die Königin, die zur strengen Asketin wird, für Baudonivia wird die Königin zur Musternonne». Cl. Leonardi, *Fortunato e Baudonivia*, in *Aus Kirche und Reich*, (Festschrift Friedrich Kempf) Sigmaringen 1983, p. 23-32, hier p. 30: «in Fortunato l'opus misericordiae è colto più nel suo momento di dedizione agli altri, in Baudonivia più nel suo momento di fruizione da parte degli altri». Eine überzeugende, die in jedem der beiden Bücher mehrschichtige Darstellung komplett erfassende Formulierung steht noch aus. Man müßte auch negativ arbeiten und fragen, welche Züge des einen Autors beim andern keine Entsprechung haben oder deutlich abgeschwächt erscheinen. Beispiel: Die von Fortunatus drastisch geschilderte Bußpraxis der heiligen «Folterin an sich selbst» (*in se ipsa tortrix*, I 26) wird von Baudonivia nicht weiter illustriert. Baudonivia umschreibt das *aliis misericors, sibi iudex* (II 7).

[29] *Band I*, p. 249 sq.

[30] cf. *ThLL* V 1, col. 1935, lin. 21-25 mit Verweisen. Daneben spricht Baudonivia

minima omnium minimarum (II prol.), teilt aber ihren Namen mit. Wo neue Gegenstände und Verhältnisse neue Wörter erfordern, gebraucht sie diese unbefangen, ob sie nun germanischer Herkunft sind wie *tonna* «Faß» und *tonnella* «das Fäßchen» (II 10)[31], griechischer wie *rachina* (ein rauhes Bußgewand, II 4)[32], oder ob sie analog zu *gubernatrix* ein neues lateinisches Wort *provitrix* «die Vorhersehende» (II 16) prägt. Dies ist die Freiheit und Offenheit, mit der Venantius Fortunatus das lateinische Vokabular handhabte.

Literaturgeschichtlich ist Baudonivias Radegundisvita bemerkenswert durch zwei Umstände: nämlich daß die Verfasserin eine Frau ist und daß eine abgeschlossene Vita von einem anderen Autor in Form eines Liber II supplementiert wird. Die Geschichte der lateinischen Biographie hat bis hierher nicht viel Gelegenheit geboten, weiblicher Schriftsteller zu gedenken: Perpetua († 202 oder 203) und Egeria (um 400?) waren die einzigen. Mit Baudonivia ergibt sich eine punktierte Linie über die Jahrhunderte hinweg. Die Idee, ein zweites Buch aus familiärer Perspektive der fertigen Vita anzufügen, dürfte aus dem Studium der *Vita S. Caesarii* herzuleiten sein: Dort hatten das I. Buch Bischöfe geschrieben, das II. die dem Heiligen persönlich dienenden niederen Kleriker. Wenn man Venantius Fortunatus und Baudonivia zusammennimmt, dann ergibt sich ein ähnliches Gesamtbild wie bei der Caesariusvita. Es läuft eine perspektivische und stilistische Trennungslinie zwischen den beiden Büchern. Das erste in weiterer Perspektive von hochgestellten Autoren geschriebene Buch ist höher stilisiert als das zweite in häuslicher Umgebung von niederen Autoren verfaßte. Als Bischof Hildebert von Lavardin († 1134) die Radegundisvita neu bearbeitete, hat er den Unterschied zwischen Venantius Fortunatus und Baudonivia als einen Autoritätsunterschied gesehen und beschlossen, dem Fortunatus zu folgen, weil ihm als Bischof mehr *auctoritas* zukam[33].

II 12 von *famulabus*, das als kirchenlateinische Form eingeführt war, cf. *ThLL* VI 1, col. 268, lin. 42-45. Das vielzitierte *famulabus* der Vulgata bei der Geschichte der Auffindung des Moses durch die Tochter des Pharao (Ex 2, 5) ist in der neuen kritischen Vulgata-Ausgabe von H. QUENTIN in den Apparat verwiesen worden, *Biblia Sacra iuxta latinam vulgatam versionem* t. 2, Rom 1929, p. 83. – Die Erscheinung ging von den Motionsfeminina aus und diente zur Unterscheidung von *dominus/domina, famulus/famula, animus/anima* (im liturgischen Latein *pro animabus*), *monachus/monacha*. Im merowingischen Latein entfaltete die Endung die ihr eigene Dynamik. Bei Gregor v. Tours lesen wir neben *monachabus* auch *accolabus, eclesiabus, villabus*, BONNET, *Le latin de Grégoire de Tours*, 1890, p. 331 mit n. 1. Der Metaplasmus greift auf die zweite, vierte und fünfte Deklination über und ist ein Stück mittellateinischer Morphologie, deren Bekämpfung der Humanist Lorenzo VALLA das erste Kapitel seiner *Elegantiae linguae latinae* (1442) widmete: «De nominibus in-a, quorum ablativi plurales exeunt in-abus».

[31] Daneben ein unerklärtes, wahrscheinlich germanisches Wort *felte* (II 4) für ein Werk der Goldschmiedekunst, cf. *ThLL* s. v. S. KARIMI, *Die Darstellung der heiligen Radegunde in den Viten des Fortunatus und der Baudonivia*, Magisterarbeit (Ms.) Göttingen 1983, p. 163 sq., schlägt unter Berufung auf LEXERS *Mittelhochdeutsches Taschenwörterbuch*, s. v. valte, vor, *felte* als «Truhe» zu übersetzen.

[32] DUCANGE, *Glossarium mediae et infimae latinitatis*, Erstausgabe 1678 s. v. rachina, letzte Ausgabe 1883/1887 s. v. racana.

Nach Genovefa und Radegundis kommen die Erzählungen von spirituellen Erlebnissen einer Reihe von Nonnen im Kloster der Burgundofara von Faremoutiers (bei Meaux). Jonas von Bobbio hat sie um 642 noch zu Lebzeiten der Burgundofara († 657) in das II. Buch seiner Vita S. Columbani aufgenommen. Dort bilden sie einen eigenen Abschnitt (II 11-22)[34]. Burgundofara und Jonas von Bobbio gehören in das columbanische Mönchtum; die Erfahrungen an der Schwelle des Todes, die Jonas aus Faremoutiers berichtet, stehen allerdings unter dem Einfluß des IV. Buchs der *Dialogi* Gregors d. Gr.[35].

Die um 670 entstandene *Vita S. Geretrudis*[36] ist ein Beispiel für die Bestimmung einer Heiligenvita, sehr verschiedene Elemente aufzunehmen. Der Verfasser deutet im Prolog an, daß die Biographie zugleich die Sippe verherrlichen soll, aus der Gertrud stammte: *Quisnam in Euruppa habitans huius progenie altitudinem, nomina ignorat et loca?* «Wer, der in Europa wohnt, kennt nicht dieses Geschlechtes Größe, Namen und Orte?» Gertrud (* um 626) war eine Tochter des Hausmeiers Pippin, eines Stammvaters der Karolinger. Hier liegen die Anfänge karolingischer Panegyrik. Die Vita ist fast durchgehend (c. 1-6) Familiengeschichte. Sie erzählt ausführlich von Itta, der Mutter Gertruds, Gründerin und ersten Äbtissin von Nivelles (um 640-652), und Gertruds Base Wulfetrude, der dritten Äbtissin (658-669). Von der heiligen Gertrud wird nicht viel berichtet: wie sie gleich Agnes die Hochzeit mit einem reichen *pestifer homo* verschmäht (c. 1), aus Rom Bücher, von den Inseln Gottesgelehrte holt (c. 2), fast die ganze Bibel auswendig kann (c. 3)[37] und eine Lichterscheinung hat

[33] *Fortunatum sequi disposui, cui non minus ex vita quam ex dignitate pontificis plurimum auctoritatis accedit*, Hildebert v. Lavardin, Vita S. Radegundis prol., *Migne PL* 171, col. 967.

[34] ed. KRUSCH, *Ionae vitae sanctorum Columbani, Vedastis, Iohannis*, Hannover/Leipzig 1905, p. 257-279.

[35] Siehe den Exkurs zum folgenden Abschnitt.

[36] *Merov.* t. 2, p. 453-464, jeweils die «A»-Spalte. Zur Datierung van der ESSEN, *Étude* (wie Anm. 2), p. 1 sqq. WATTENBACH/LEVISON, *Deutschlands Geschichtsquellen* fasc. 1, p. 127.

[37] *pene omnem bibliothecam divinae legis memoriter recondit*, *Merov.* t. 2, p. 458. Über *bibliotheca* «Sammlung der biblischen Bücher» A. MUNDÓ, «‹Bibliotheca›.

(c. 4). Dem Verfasser hat die Anrufung des Namens Gertruds geholfen, als ihn einmal ein Geisterschiff mit folgendem Sturm und Seeungeheuer in Seenot brachte (c. 5). Er wird ein Ire gewesen sein. Ihm ist wichtig, daß Gertrud am Tag des heiligen Patrick (17. März) 659 stirbt, jung, schwankend zwischen Furcht und Freude, aber vorbereitet durch einen *peregrinus* aus der Irengründung Fosses, der ihr sagen läßt, sie solle sich nicht fürchten, «denn der selige Bischof Patricius und auserwählte Engel Gottes sind bereit, sie mit ungeheurer Herrlichkeit zu empfangen»[38]. Der Biograph beschreibt uns, wie die Äbtissin zur letzten Ruhe gebettet werden wollte: ohne irgendein Stück Leinen, nur im Bußgewand *(cilicium)*; das Haupt sollte mit einem alten Flicken bedeckt werden, den ihr eine wandernde Nonne *(quaedam peregrina sanctemonialis)* gesandt hatte (c. 7). Seitdem wir durch Ausgrabungen wissen, was sich Bischöfe der Zeit alles an Pelzen, Waffen, Schmuck und Gerät ins Grab legen ließen[39], ahnen wir den Ernst dieser Demonstration letzter Armut.

Die Vita ist um 700 um einige Wunder ergänzt worden[40] und hat bald nach 783 einen zweiten Wunderanhang erhalten[41]. In karolingischer Zeit ist sie stilistisch überarbeitet[42] und im XI. Jahrhundert durch eine *Vita S. Gertrudis tripartita*[43] ersetzt worden, in der das Lob des Karolingerhauses kräftig erweitert wurde. Obwohl Gertrud keine Königin war und aus einem damals nur indirekt regierenden Hause stammte, hat ihre Vita auf die Biographik der heiligen Königinnen gewirkt. Die Einbeziehung der Familiengeschichte in das Heiligenleben hat ihre spätantiken Vorläufer in der *Vita S. Ambrosii* von Paulinus und der *Vita S. Fulgentii* des Ferrandus; die *Vita S. Geretrudis* geht jedoch weiter, indem sie in der Heiligen die ganze Sippe rühmt.

Bible et lecture de carême d'après saint Benoît», *RB* 60, 1950, p. 65-92 und *Mlt. Wörterbuch* s. v.

38 Vita S. Geretrudis c. 7. Schon van der ESSEN dachte an einen Iren als Verfasser der Vita. Wir befinden uns um 670 in der ersten aktiven Phase irisch-lateinischer Hagiographie.

39 J. WERNER (ed.), *Die Ausgrabungen in St. Ulrich und Afra in Augsburg* 2 Bde., München 1977; darin A. FRANCE-LANORD, t. 1, p. 191 sqq., mit Vergleichsbeispielen aus St. Quentin.

40 De virtutibus, quae facta sunt post discessum beate Geretrudis abbatisse, *Merov.* t. 2, p. 464-471.

41 *ib.*, p. 471-474.

42 Parallel gedruckt unter «B» in der Anm. 36 zitierten Ausgabe.

43 ed. I. GELDOLPHUS A RYCKEL, *Vitae S. Gertrudis*, Löwen 1632, p. 107-193. Ein durch manche deutsche Gelehrtenbibliothek gewandertes Exemplar besitzt die Stadtbibliothek Trier [J. 54. g]. Zu RYCKELS Ausgabe *BHL* nr. 3493 und 3497.

Die *Vita domnae Balthildis reginae*[44] steht schon in einer Tradition der Königinnenvita. «Wir erinnern daran», schreibt der Verfasser (die Verfasserin?) bald nach dem Tod der Königin (um 680), «daß es im Frankenreich vornehme und gottergebene Königinnen gegeben hat: Chrothilde, einst Königin neben dem alten König Chlodwig . . ., die ihren sehr tapferen heidnischen Mann selbst sowie auch viele der Herren unter den Franken durch ihre heilige Ermahnung zum Christentum zog und zum katholischen Glauben führte und Kirchen zu Ehren des heiligen Petrus in Paris und des heiligen Georg im Frauenklösterchen zu Chelles als erste erbaute . . . Und gleiches wird von Ultrogoda berichtet, der Königin neben dem christlichen König Childebert [I.], weil sie eine Trösterin der Armen und eine Helferin der Gottesknechte, der Mönche, war. Und auch von der treuesten Gottesdienerin, Königin Radegundis . . ., welche eine solche Gnade des heiligen Geistes entflammt hatte, daß sie ihren noch lebenden Gemahl verließ und sich Christus als Herrn unter dem heiligen Schleier weihte und viel Gutes gleichsam für ihren Bräutigam Christus tat, wovon man in ihrem Tatenbericht liest» (c. 18).

Das Leben der Königin Balthilde ist in vielem eine Reprise desjenigen der heiligen Radegundis. Auch sie ist eine Fremde, eine Sächsin der Inseln, die als Sklavin ins Frankenreich verkauft wurde (c. 2). Sie steigt wie Joseph in Ägypten auf vom Mundschenken eines Hausmeiers bis zur Königin (651) und hat nach dem Tod ihres Mannes Chlodwig II. († 657) acht Jahre lang die Regierungsgewalt inne. Hier setzt die Balthildenvita neue Akzente gegenüber der Radegundisvita: «Hier ist ihre Ehe, die Kinder, die Regentschaft bereits zu einem Bestandteil der Vita geworden, zur Folie ihres Heiligencharakters[45].» Die Königin hat neben vielen althergebrachten Tugenden auch eine neue merowingische: Sie ist *astuta* «listig, gewitzt»[46]. Die frommen Taten der Regentin beschränken sich nicht auf Schenkungen an Kirchen und Klöster. Eine Kopfsteuer, die so drückend ist, daß die Betroffenen lieber ihre Kinder umkommen lassen, als ihnen dieses Joch aufzuerlegen, wird kurzerhand abgeschafft (c. 6), der Sklavenhandel mit Christen verboten (c. 9). Nach einer Auseinandersetzung bei Hof wegen eines Bischofstotschlags erhält die Königin von den Großen die «Erlaubnis», in das von ihr erneuerte Kloster Chelles bei Paris umzuziehen (c. 10). Die Entmachtung Balthildes ging vom Hausmeier Ebroin aus; doch davon spricht die Vita nicht. Sie erzählt vom demütigen Leben der Königin in Chelles. Balthilde schließt sich nach dem Vorbild der heiligen Radegundis auch von den niedrigsten

---

44 *Merov.* t. 2, p. 482-508, jeweils die «A»-Spalte.

45 GRAUS, *Volk, Herrscher und Heiliger*, p. 414.

46 *prudens et astuta virgo* (Vita domnae Bathildis c. 3), *bona et astuta consilia* (c. 12), *astuta prudentia* (c. 16).

Arbeiten nicht aus (c. 11), erkrankt und wäre ohne «ärztliche Bemühungen»
(medicorum studia) der Krankheit erlegen (c. 12). Im Traum sieht sie gleich
Perpetua die Himmelsleiter (c. 13) als Vorbedeutung ihres Todes. «Und da war
noch ein kleines Kind, ihr Töchterlein, von dem wollte sie, daß es mit ihr gehe,
und es ging auch plötzlich aus seinem Leibe und ging ihr ins Grab voraus»
(c. 14). Sieben Jahre sei dieses Kind alt gewesen und Radegundis habe es ge-
heißen, ist in der *Translatio S. Baltechildis* des IX. Jahrhunderts zu lesen[47].
Balthilde stirbt um 680 (c. 14); Wunder am Grab beweisen den Franken die
Heiligkeit ihrer Königin, während sie in ihrer englischen Heimat als ruchlose
Jezabel verschrien wird, die neun Bischöfe umgebracht habe[48]. Aber das An-
denken an die Königin ist in großen Stiftungen, allen voran Corbie und Chelles,
gut aufgehoben. Wohl in Chelles wird noch im VII. Jahrhundert die Vita ge-
schrieben[49], im selben Kloster karolingisch überarbeitet und ergänzt[50]. Im Jahr
833 wird der Leib der Königin auf Veranlassung Kaiser Ludwigs des Frommen
in die Marienbasilika übertragen; hierüber berichtet die genannte *Translatio*.

Unter den sprachlichen Elementen der alten Balthildenvita ist die Verwendung der
Titel aufschlußreich. Krusch druckte den Text als *Vita Sanctae Balthildis* (*Merov.* t. 2,
p. 482). Aber kritisch ediert lautet der Titel *Vita domnae Balthildis reginae*. Der Titel
domna (→ fr. dame, it. donna) wird in der Vita bewußt verwendet. Am Anfang ihres
Weges, als Sklavin und Dienerin, ist von *Balthildis virgo* oder *puella* die Rede (c. 3).
Erst von dem Moment an, da sie zur Königin aufgestiegen ist, heißt sie *domna*. Und
dabei bleibt es bei der Schilderung ihres weiteren Lebenslaufes. Eine Stufe weiter geht
die Vita erst nach dem Tode der Königin. Da ist von *sancta, beatissima anima* die Rede
(c. 15). *Beata Balthildis* und *sancta Balthildis* begegnet nur im Incipit nach dem Pro-

[47] *MGH Scriptores* t. 15, p. 285.

[48] Stephanus (Eddius), Vita S. Wilfridi c. 6. Unter dem Eindruck der Wilfridvita steht Bedas Meinung von Balthilde, Historia ecclesiastica gentis Anglorum V 19.

[49] Der Autor der älteren Balthildenvita schreibt «auf Befehl» (*ut imperatum est*, prol.) und spricht seine Zuhörer *dilectissimi fratres* an. Man würde zunächst an ein Männerkloster denken, in erster Linie an Corbie. Es gibt aber inhaltliche Hinweise darauf, daß die Vita und ihre karolingische Überarbeitung in Chelles entstanden sind, cf. Krusch, *Merov.* t. 2, p. 478 sq.

[50] Parallel gedruckt unter «B» in der Anm. 44 zitierten Ausgabe. Die Überarbeitung stammt aus dem ersten Drittel des IX. Jahrhunderts nach G. Sanders, «Le remaniement carolingien de la ‹Vita Balthildis› mérovingienne», *AB* 100, 1982, p. 411-428. Über die hochmittelalterlichen Offiziendichtungen zum Fest der hl. Balthilde (30. Januar) R. Folz, «Tradition hagiographique et culte de sainte Bathilde, reine des Francs», *Comptes rendus des séances de l'Académie des Inscriptions et Belles-lettres* 1975, p. 369-383. Zur Kultgeschichte J. Dubois, «Sainte Bathilde», *Paris et Ile-de-France* 32, 1981, p. 13-30.

log und im Explicit (*Merov.* t. 2, p. 482 und 508), das heißt an den Stellen, die am
leichtesten zu verändern waren. Da der Tenor der Vita diesen Titeln nicht entspricht,
muß man die im ersten Incipit (vor dem Prolog) gebrauchte Formulierung für alt und
echt ansehen: *Vita domnae Balthildis reginae.*

Was bedeutet *domna*? *Domnus/domna* ist im Mittelalter streng zu unterscheiden von
dominus/domina. Schon in der Spätantike muß es einen prägnanten Bedeutungsunter-
schied zwischen der vollen (*dominus, -a*) und der synkopierten (*domnus, -a*) Form ge-
geben haben. Der untrügliche Beweis dafür ist, daß es verschiedene tironische Noten
für die beiden Formen gibt (W. B., *ALMA* 43, 1984, p. 12-14 mit Nachweisen auch
für das folgende). Von den Formulierungen mittelalterlicher Grammatiker und mo-
derner Lexikographen, wie der Unterschied zu definieren sei, paßt auf den Gebrauch
in der Vita domnae Balthildis reginae am besten der Vers aus dem Grecismus Eber-
hards von Béthune

Caelestem dominum, terrestrem dicito domnum.

Der Titel *dominus* ist dem Himmelskönig vorbehalten (c. 13); *domni* sind die Vor-
nehmen im Reich der Merowinger: König, Bischöfe, Äbte. *Domni* sind teilweise auch
die Heiligen: *... basilicas sanctorum domni Dionisii et domni Germani vel domni
Medardi et sancti Petri vel domni Aniani seu et sancti Martini* (c. 9). Hier wird ein
Unterschied gemacht zwischen den vertrauteren, kleineren, gallischen Heiligen Diony-
sius, Germanus, Medardus, Anianus, die *domni* sind, und den großen Heiligen Petrus
und Martin, die *sancti* tituliert werden. Eine Titelrangfolge scheint sich abzuzeichnen.
In der älteren Balthildenvita lebt allerdings der Brauch (siehe o. Anm. 17) fort, le-
bende Bischöfe (Priester?) mit *sanctus* zu titulieren (*sanctis sacerdotibus*, c. 15).

Das Bild ist kompliziert, aber klar genug für eine Interpretation der Absicht des
Autors: Die Vita soll eine Königinnenvita sein. Die Würde des Amtes gehört zur Aura
der Person. Balthilde steigt von einer klugen Jungfrau auf zur guten Königin heiligen
Andenkens. Sie wird zuerst geliebt, dann geachtet und schließlich verehrt. Die respekt-
volle Verehrung, die noch unterwegs ist zum Heiligenkult, ist gemeint mit dem Titel
domna, der über der Vita steht. Er wird in ähnlichen Fällen noch mehrfach in der Bio-
graphie des Mittelalters begegnen. Dieser Titel enthält eine Aussage über Ausgangs-
punkt und Programm. Deshalb sollte man ihn respektieren und nicht zu *sanctus* ein-
ebnen.

Gleich Radegundis hat Königin Balthilde nicht das Amt der Äbtissin in ihrem
Kloster Chelles übernommen, sondern sich hierfür die Nonne Bertila aus Jouarre
erbeten. Nach langer Amtszeit (ca. 659-705) erhielt sie auch eine Vita. Die *Vita
S. Bertilae*[51] ist im VIII. Jahrhundert in Chelles, einem frühen abendländischen
Zentrum der Frauenliteratur, entstanden[52]. Die Überlieferung der *Vita S. Ber-
tilae* ist schwach; vermutlich stellt die Vita, so wie sie jetzt zu lesen ist, eine

[51] *Merov.* t. 6, p. 101-109.

[52] B. Bischoff, «Die Kölner Nonnenhandschriften und das Skriptorium von Chelles», *Mittelalterliche Studien* t. 1, Stuttgart 1966, p. 16-34.

karolingisch geglättete Fassung dar. Im merowingischen Original dürfte schon der Titel anders gelautet haben: «Vita S. Bertilane», gemäß der «metaplastischen» merowingischen Variante der I. Deklination *Beata – Beatane, Bertila – Bertilane*[53].

Von den übrigen Frauenviten der Merowingerzeit ist die bedeutendste die *Vita S. Sadalbergae*[54]. Sadalberga (oder Sadlaberga) gehört der durch den Iren Columban ausgelösten religiösen Bewegung des VII. Jahrhunderts an; ihre Vita, als deren Verfasser der zweimal (c. 21 und 29) erwähnte *Italus presbyter* vermutet werden darf, knüpft inhaltlich und formal an die *Vita S. Columbani* des Jonas von Bobbio an, der als *eloquentissimus vir* ausdrücklich genannt ist (c. 2). Abt Eusthasius, Columbans erster Nachfolger in Luxeuil (615-629), besucht auf einer seiner Missionsreisen die Eltern des Mädchens Sadalberga und heilt das Kind durch Fasten, Gebet und geweihtes Öl von Blindheit (c. 4) und Blutfluß (c. 5). Sadalberga wird verheiratet; ihr erster Mann stirbt nach zwei Monaten (c. 6). In Luxeuil folgt auf Eusthasius Abt Waldebert (629-670). Die Vita schildert den nun anbrechenden gallischen Klosterfrühling so[55]: «Zu seiner Zeit begannen sich in den Provinzen Galliens die Scharen der Mönche und Schwärme heiliger Mädchen nicht nur über Äcker, Dörfer, Weiler und Burgen, sondern auch über die Weite der Einöde zu verbreiten und zwar nach der Regel der seligen Väter Benedikt und Columban, während vor jener Zeit Klöster kaum an wenigen solchen Orten zu finden waren».

Sadalberga will sich dem vom Hofmann zum Klostervater bekehrten Romarich in den Vogesen anschließen (c. 9). Der Vater aber fürchtet den Zorn König Dagoberts und verheiratet seine Tochter abermals (c. 10). Die Ehe ist mit fünf Kindern gesegnet (c. 11). Beraten von Abt Waldebert von Luxeuil begibt sich die Familie in den geistlichen Stand. Sadalberga gründet nahe Luxeuil ein Frauenkloster, dem bald hundert Nonnen und mehr angehören (c. 12). Der

[53] Zu den «metaplastischen» Deklinationen *-a, -ane* und *-us, -onis* W. B., «Gallus abbas vindicatus», *Historisches Jahrbuch* 95, 1975, p. 257-277, hier p. 264 sqq., und J. Jud, *Recherches sur la genèse et la diffusion des accusatifs en -ain et en -on*, Halle a. d. Saale 1907. Den Beleg für die Deklination *Bertila* (Rektus) – *Bertilane* (Obliquus) und deren grammatische Korrektur in der Karolingerzeit zu *Bertila, -ae* bietet Vita S. Balthildis c. 8, *Merov.* t. 2, p. 492, col. A (merowingisch) und B (karolingisch).

[54] *Merov.* t. 5, p. 49-66.

[55] *Huius tempore per Galliarum provincias agmina monachorum et sacrarum puellarum examina non solum per agros, villas vicosque atque castella, verum etiam per heremi vastitatem ex regula dumtaxat beatorum patrum Benedicti et Columbani pullulare coeperunt, cum ante illud tempus monasteria vix paucis illis repperirentur in locis*, ib. c. 8, p. 54.

Stifterin kommen Zweifel, ob der Platz im Grenzgebiet zwischen Burgund und Austrasien richtig gewählt sei (c. 13). Wiederum beraten von Abt Waldebert beschließt sie den Umzug nach Laon, der alten merowingischen Königsstadt, deren natürliche Befestigungen eindrucksvoll geschildert sind (c. 14). Der Konvent steigt auf die Zahl von dreihundert Nonnen. Nach dem Beispiel von Agaunum (St. Maurice) und Habendum (Remiremont) wird die Laus perennis eingeführt (c. 17). Sadalberga tut die geringsten Arbeiten, bis zum *onus coquinae* (c. 23 und 25). Sie lebt nach dem Vorbild der heiligen Pilgerinnen Melania und Paula und der Kaiserin Helena, wie unser Autor schreibt (c. 25). Alte Beispiele galten immer schon mehr als neue – das eigentliche Vorbild ist Radegundis. Wunder geschehen; eine Vision bereitet auf den Tod vor (c. 27), der am Tag der heiligen Thebäer (22. September) eintritt, wohl nach 670.

Die Vita kann nach den implizierten historischen Ereignissen auf bald nach 680 datiert werden[56]. Formulierungen des Jonas von Bobbio schimmern allenthalben durch den lateinischen Text, der nicht in allem seine originale Gestalt behalten haben dürfte. Die Überlieferung geht nicht weiter zurück als bis ins hohe Mittelalter.

Die erste Nachfolgerin Sadalbergas als Äbtissin in Laon war Anstrudis, eine Tochter der Stifterin. Die *Vita S. Anstrudae*[57] ist eine Verlängerung der *Vita S. Sadalbergae*; Levison hat sie mit guten Gründen ins IX. Jahrhundert datiert.

In dem hier behandelten Zeitraum ist das «finstere» VII. Jahrhundert das für die Frauenbiographie wichtigste. Die Kraft, die von der *Vita S. Radegundis* des Venantius Fortunatus ausging, wirkt stark in der ersten Hälfte der merowingischen Literaturepoche. Mit der *Vita Balthildis* erreicht die merowingische Königinnenbiographie ihren Höhepunkt. Aber damit bricht diese für die Merowingerzeit charakteristische Entwicklung ab. Der Impuls der Frauenbiographie überhaupt verliert sich im VIII. Jahrhundert, und das IX. Jahrhundert bringt auf diesem Gebiet keine Renaissance. Bei den Karolingern machen Männer die Geschichte.

[56] Krusch, *Merov.* t. 5, p. 41.

[57] *Vita S. Anstrudae, Merov.* t. 6, p. 66-78.

3. COLUMBAN
Die Missionare

Aeterno sociaris regi, dum reges temnis,
Jonas, *Vita S. Columbani* Versus 41.

Die Franken sind durch ihren König Christen geworden. Chlodwig beschloß in seinem Alamannenkrieg wie Konstantin an der Milvischen Brücke, anstelle der alten Götter den neuen Gott Christus zu verehren[58]. Der Sieg des Jahres 496 hat ihm Recht gegeben. Damit war politisch viel, religiös fast nichts gewonnen. Zwar gerierten sich die Franken, kaum formal christlich geworden, gleich als Vorkämpfer der Rechtgläubigkeit gegen die arianischen Westgoten, aber das verschärfte nur die Spannung zwischen Anspruch und Wirklichkeit. Heidentum und Synkretismus gab es unter den Franken bis tief ins VII. Jahrhundert. Die merowingischen Heiligenleben bezeugen dies. Es war nicht so, daß Germanen *nur* durch Befehl und mit Gewalt christianisiert werden konnten. Die Bekehrungsgeschichte der Goten ist das Gegenbeispiel. Und es war auch nicht so, daß der Kairos für eine missionarische Konversion im V. Jahrhundert nicht mehr gegeben gewesen wäre. Hierfür zeugt die Bekehrung Irlands, bei der es keines herrscherlichen fait accompli und keines Martyrers bedurfte, um das ganze Volk rasch und restlos zu bekehren. Bei den viel innerlicher als die Franken für das Christentum gewonnenen Iren ist zuerst die Berufung erwacht, die Mission unter den Franken nachzuholen. Columban ist der erste Ire, von dem wir wissen, daß er unter den Franken missionarisch gewirkt hat. Freilich ist der Missionsgedanke Columbans überlagert von einem älteren und stärkeren Motiv religiösen Lebens der Iren, der Peregrinatio. Peregrinatio und Mission sind die beiden Pole des Lebensweges Columbans.

Jonas von Bobbio hat die *Vita S. Columbani* geschrieben und sie den Äbten der beiden von Columban gegründeten großen Klöster, Luxeuil (Waldebertus, 629-670) und Bobbio (Bobolenus, ab ca. 639) gewidmet[59]. Man könnte

[58] W. von den STEINEN, *Chlodwigs Übergang zum Christentum*, Darmstadt 1963. Kurt D. SCHMIDT, *Die Bekehrung der Germanen zum Christentum* t. 2, Göttingen 1942, p. 1 sqq.

[59] ed. KRUSCH, *Ionae vitae sanctorum*, 1905, p. 144-294. Älteste Handschrift ist St. Gallen, Stiftsbibliothek 553, saec. IX 2/4 (B. BISCHOFF). Im Grand Séminaire von Metz (Ms. 1) ist unlängst eine einst im Kloster St. Mihiel befindliche und der Wissenschaft des XVII. Jahrhunderts schon bekannte schöne Handschrift der Vita S. Columbani wiedergefunden worden. Sie stammt aus der Schreibschule von Reims und datiert aus der Zeit des Erzbischofs Hincmar (845-882). M. TOSI, *Jonas, Vita Columbani et discipulorum eius*, Piacenza 1965, hat nach dieser Handschrift eine

daran zweifeln, ob eine Vita, deren Held ein Ire und deren Autor ein Italiener ist, überhaupt zur merowingischen Biographie gehört. Da sie im wesentlichen im Frankenreich spielt, dort entstanden ist und gewirkt hat, darf man sie in diesen historischen Kontext einordnen.

Jonas von Bobbio (oder von Susa, nach seinem Geburtsort im Piemont) ist erst nach Columbans Tod (615) in das Kloster Bobbio im nördlichen Appenin als Knabe gekommen. Er hat auf Reisen – dem griechischen Autor Kyrill von Skythopolis vergleichbar – bei den Schülern Columbans seinen Stoff gesammelt. Während mehrjähriger Missionsfahrten zu Wasser durch das Gebiet von Schelde, Scarpe und Elnon zusammen mit dem Missionsbischof Amandus hat er die *Vita S. Columbani* geschrieben (spätestens 641). Ihr fügte er um 642 einen Liber II mit den Taten der Schüler bei. Auf einer Rast im Kloster Reomaus (Réomé, Moutiers-St. Jean, Bistum Langres) verfaßte Jonas die Vita des Gründers des Klosters (*Vita S. Iohannis abbatis*, a. 659); auch das Leben des heiligen Vedast von Arras stammt wohl von dem gesuchten Hagiographen[60].

Der Italiener (oder Langobarde) Jonas, der in Nordgallien missionierte und Stoff zum Leben des irischen Mönchsvaters und seiner Gefährten sammelte, hat den in der frühen christlichen Biographie latenten Gedanken der Gruppendar-

Neuausgabe vorgelegt, die wieder bewußt macht, daß das II. Buch der Columbanvita so, wie KRUSCH es druckt, in keiner Handschrift überliefert wird, sondern Rekonstruktion des Herausgebers ist. Mit Recht merkt TOSI, p. XXVII, an, daß man sich die ursprüngliche Einteilung auch anders vorstellen kann.

[60] Die drei Viten bei KRUSCH, *Ionae vitae sanctorum*, 1905. Die Daten zum Leben des Jonas von Bobbio sammelten (nicht immer kritisch) G. METLAKE, «Jonas of Bobbio, the Biographer of St. Columbanus», *The Ecclesiastical Review* 48, 1913, p. 563-574 und H. CONCANNON, «Jonas of Bobbio, Biographer of St. Columban», *Studies* (Dublin) 39, 1950, p. 301-306. Weitere Literatur zu Jonas bei J. F. KENNEY, *The Sources For the Early History of Ireland: Ecclesiastical* [mehr nicht erschienen], Shannon ²1968, p. 203, und in der Einleitung zur Teilübersetzung von H. HAUPT, *Quellen zur Geschichte des 7. und 8. Jahrhunderts* (Ausgewählte Quellen zur deutschen Geschichte des Mittelalters, Freiherr vom Stein – Gedächtnisausgabe 4a) Darmstadt 1982. In den beiden zuletzt genannten Werken liest man immer noch die alte Wissenschaftslegende, Jonas habe ein inzwischen verlorenes Buch des Livius gekannt. Die Stelle, auf der sie beruht, ist Vita S. Columbani I 3 (ed. KRUSCH) *ut Livius ait nihil esse tam sanctum religione tamque custodia clausum, quo penetrari libido nequeat* ... Das Jonaszitat spielt aber auf Cicero, In Verrem act. pr. III 4, an. Ludwig TRAUBES Vermutung (*Vorlesungen und Abhandlungen* t. 3, München 1920, p. 44 sq.), daß Jonas nicht *Livius* geschrieben habe, wird gestützt durch die neue von TOSI publizierte Metzer Hs., wo nicht *Livius*, sondern *quidam* steht, p. 14.

stellung in eine neue Form gebracht: zuerst die Vita des Mönchsvaters (Buch I), dann die «Gruppenbiographie» der Jünger und Nachfolger (Buch II). Das erste Buch ist das Evangelium der *secta Columbani*[61], das zweite die Apostelgeschichte. Das sagt Jonas natürlich nicht so. Er erklärt die Teilung des Werks in zwei Bücher mit der Redensart, er wolle «Überdruß» vermeiden[62]. Aber es klingt an, wenn er als Programm des II. Buches die *vita discipulorum* «Lebensbeschreibung der Jünger» nennt. Die Jünger Jesu heißen in der lateinischen Bibel *discipuli*. Mit einer Fülle von Beigaben hat Jonas aus seinem Hagiographicum ein stattliches Werk gemacht, das an Umfang einem *Martinellus*[63] und den *Dialogi* Gregors gleichkommt, an Vielgestaltigkeit diese kapitalen Werke der Biographie noch übertrifft.

An der Spitze steht ein Widmungsbrief an die Äbte Waldebert von Luxeuil und Bobolenus von Bobbio, in dem Jonas seine wasserreiche Umwelt beredt schildert. Zugleich bestreitet er daraus den Ausdruck seiner Bescheidenheit. Vergebens habe man erwartet, daß die Vita in Fülle flüssig dahinströme. Man möge das Beispiel der Schwimmer beherzigen, die in einen Strudel geraten sind: Wenn sich kein anderer Halt bietet, greifen sie auch in Dornsträucher[64]. In derselben Widmung erklärt Jonas, daß er mit den Schriften der Lehrmeister *(doctores)* nicht mithalten könne[65]:

Illi rore eloquentiae madentes virides campos flore pinxerunt: nobis vix arida tellus arbusta gignere novit. Illi dites balsami lacrimam ex Engaddi floresque aromatum ex Arabia: nobis ex Hibernia vix butyrum pinguescit. Illi piper nardumque sumunt ex India: nobis pennifera iuga Pennina vaga, quo zepheriis rigescunt frigora flabris, vix tandem saliuncam praebent. Illi pretiosi lapides varietate gloriantur: nobis temerarium videtur Galliae sucino gloriari. Illi poma palmarum magnopere peregrina dirigunt, nobis Ausoniae iuxta poetam sunt mitia molles castaneae poma.

cf. Rufinus, prol. in Clementis Recognitiones

Virgil., Ecl. I 80

[61] So heißt die columbanische Gruppe in der *Vita B. Desiderii Cadurcensis* c. 23, *Merov.* t. 4, p. 580.

[62] *Quae sunt ergo posita duobus libellis intercisi, ut uno volumine legentibus fastidium amputarem*, ed. Krusch, 1905, p. 147. «Schon Quintilian (V 14, 30) warnt vor *fastidium*. Mittelalterliche Beispiele finden sich auf Schritt und Tritt», E. R. Curtius, *Europäische Literatur und lateinisches Mittelalter*, Bern ^{2}1954, p. 95.

[63] Zum Begriff *Band I*, p. 210.

[64] *Quibus dicendum est nantes solere reuma gurgitum fractis viribus ripe redditos, cum alia defuerint subsidia, festino conamine sentes adprehendere et divitum fauces, cum aliae dapes redundent, saepe agrestia desiderare ...*, ed. Krusch, p. 146. Vorbild für den Vergleich mit dem Appetit des Schlemmers auf einfache Speisen ist Paulinus, Vita S. Ambrosii, praef.

[65] ed. Krusch, p. 148. S. Prete, «La ‹Vita S. Columbani› di Ionas e il suo prologus», *Rivista di Storia della Chiesa in Italia* 22, 1968, p. 94-111.

«Jene haben triefend vom Tau der Beredsamkeit grüne Gefilde in der Blüte gemalt: uns kann eine karge Erde kaum Sträucher tragen. Jene haben reichlich die Balsamträne aus Engaddi, würzige Blumen Arabiens: uns wird kaum fette Butter aus Irland zuteil. Jene holen Pfeffer und Narde aus Indien: uns geben die weiten bewaldeten Joche des Apennin, wo im Zephyrhauch noch Kälte droht, kaum noch die wilde Narde. Jene prunken im bunten Schmuck kostbarer Steine: uns scheint es verwegen, mit gallischem Bernstein zu prunken. Jene senden von sehr weither Früchte der Palmen: uns sind nach dem Worte des Dichters ‘willkommene Früchte’ Italiens ‘mürbe Maronen’».

Die Bescheidenheit wird eine Einladung zur Bewunderung. Die *doctores*, die trotz ihrer orientalischen Attribute bis zu dem vom Hohen Lied her klingenden Engaddi rhetorische Vorbilder der lateinischen Väterliteratur sein müssen[66], haben alles erdenklich Herrliche: Gewürz, Blume, Duft und Edelstein. Jonas dagegen: Butter, wilde Narde, Bernstein und Kastanie. Die bukolische Einfachheit der Gaben seiner Kunst trägt aber durch die Berufung auf Virgils Lob von Äpfeln, Käse und Kastanien

... sunt nobis mitia poma,
castaneae molles et pressi copia lactis

den Sieg über die orientalische Fülle der Meister davon. Jonas gibt hier ein Musterstück der Rhetorik des VII. Jahrhunderts: einfacher, zum Hexameter neigender Sprachrhythmus, einfache Antithesenfigur. Das Vokabular kann nicht reich und kostbar genug sein. Eine Rhetorik der Prunkwörter.

Auf die Widmung folgt das Inhaltsverzeichnis zum ersten Buch. Das erste Kapitel ist eine neuerliche Praefatio (wie in der Martinsvita). Jonas zählt seine Vorbilder auf:

Athanasius, *Vita S. Antonii*
Hieronymus, *Vita S. Pauli*
–, *Vita S. Hilarionis*
Sulpicius Severus, *Vita S. Martini* und *Dialogi*
⟨Venantius Fortunatus,⟩ *Vita S. Hilarii*
⟨Paulinus,⟩ *Vita S. Ambrosii*
⟨Possidius,⟩ *Vita S. Augustini*

[66] Einer der Kirchenväter, mit denen Jonas hier um die Wette schreibt, ist Rufinus von Aquileia. Man vergleiche *balsami lacrimam ... floresque aromatum ex Arabia ... nardumque ex India* mit der Vorrede Rufins zu seiner Übersetzung der Recognitiones, edd. B. Rehm/F. Paschke, *Die Pseudoklementinen* t. 2: Rekognitionen in Rufins Übersetzung, (GCS 51) 1965, p. 3. In der Argumentationsweise und Absicht gleicht der Passus der Vorrede des Venantius Fortunatus zur Vita S. Albini, *Band I*, p. 280 sq.

Das ist die zweite Stufe in der Entwicklung des Klassikerkanons mittelalterlicher Biographie. Der Dreierkanon[67], den Paulinus von Mailand in der Ambrosiusvita um 420 aufgestellt hat (Antoniusvita, Hieronymus' Paulus, Martinsvita) wird um 640 zu einem Siebenerkanon erweitert: Neben den *Paulus* des Hieronymus tritt sein *Hilarion;* die Ambrosiusvita selbst wird aufgenommen und von der Augustinusvita und der Hilariusvita flankiert. Das Verhältnis zwischen Mönchen und Bischöfen ist ausgewogen: drei Mönchsleben, drei Bischofsleben und die Vita eines Mönchsbischofs (Martin). Auf den Stand der Autoren legt Jonas keinen Wert. Jedoch macht er einen Unterschied zwischen älteren und jüngeren Autoritäten. Die schon von Paulinus angeführten Klassiker nennt Jonas ausdrücklich; die drei neuen Autoren sind nicht namentlich genannt. Sie sind indirekt, durch ihre Werke, präsent. Der jüngste der neuen Klassiker ist Venantius Fortunatus. Gregors *Dialogi* fehlen – weil noch zu nah, oder weil zu fremd den Vorstellungen des Jonas von heiligem Leben, von Biographie? Ist im columbanischen Kreis ein Ressentiment gegen den Papst geblieben, der die Briefe Columbans unbeantwortet ließ?

Nach diesem zweiten Vorwort beginnt immer noch nicht die Vita. Jonas holt weit aus und versetzt den Leser zunächst nach Irland. Er tut dies, indem er ein Irland-Gedicht einrückt, das nicht von ihm stammt. Er zeigt, daß er die Tendenzen kennt, mit denen Iren des VII. Jahrhunderts das Latein der Zeit zu einer hermetischen Kunstsprache umformen[68], und hat mit gutem Griff ein Gedicht

---

[67] *Band I*, p. 213.

[68] Der Theoretiker dieses Lateins ist ein sich hinter dem Namen Virgilius Maro versteckender Grammatiker, den französische Wissenschaftler wohl zu Unrecht «Virgile de Toulouse» nennen, denn er war ein Ire (des VII. Jahrhunderts) nach M. Herren, *Some New Light on the Life of Virgilius Maro grammaticus*, (Proceedings of the R. Irish Academy 79 C 2) Dublin 1979. Letzte Ausgabe G. Polara, *Virgilio Marone grammatico*. Epitomi ed Epistole, Neapel 1979. Zur Charakteristik F. Brunhölzl, *Geschichte der lateinischen Literatur des Mittelalters* t. 1, München 1975, p. 151 sq.: «lehrt Virgilius Maro, daß es zwölf Arten Latein gebe, in denen z. B. das Wort *ignis* mit *quoquihabin* (flektiert *quoquihabis, quoquihabi* usw.), *ardon, calax, spiridon, rusin, ustrax* usw. wiedergegeben werde; er kennt vier genera, fünfzig Verben ohne Singular und dergleichen. Ähnlich verhält es sich mit den ungewöhnlich zahlreichen Autoritäten, auf die er sich beruft. Zum Teil handelt es sich um bekannte Namen, aber die Stellen finden sich nicht in ihren Werken; andere Gewährsmänner wiederum wie Balapsidus, Bientius, Don, Glengus, Galbungus, Fassica und viele andere erweisen sich als Ausgeburten einer blühenden Phantasie. Manche der Lehren, die Virgilius Maro seinen Lesern zumutet, manche Geschichten, die er ihnen auftischt, tragen ausgesprochen parodistische Züge. Man findet nicht nur Gelehrtenstreit und Wichtigtuerei karikiert in den gern zitierten

übernommen, das nicht so arkan verfaßt ist wie die *Hisperica famina* («Abendländische Reden»)[69] und doch die neuen Stilprinzipien deutlich zeigt. Das Irland des VI. und VII. Jahrhunderts wird uns in dieser Einrückung nicht nur inhaltlich, sondern auch formal beschworen[70]:

> *... Undarum inmanes moles quo truces latebras*
> *colore et nimio passim crine crispanti,*
> *peplo kana, raptim quem dant cerula terga,*
> *aequoris spumea cedunt et litora, sinus*
> *ultimus terrarum ...*

> «... Ungeheure Wasserwogen wo schrecklicher Farbe
> Schlupfwinkel brechen, riesige Locken da und da drehen,
> grau gischtiger Meeresweite prächtig bestickter Mantel,
> von wächsernen Rücken flüchtig verliehen, am Uferfels aufbricht,
> letzte Feste der Erde ...»

nahe der in das schreckliche Meer täglich hinabsteigenden Sonne:

> *Flavus super haec Titan descendit opago*
> *lumine Arcturi petitque partes girando:*
> *aquilonem sequens, orientis petit ad ortum,*
> *ut mundo redivivus lumen reddat amoenum,*
> *sese mundo late tremulo ostendat et igne.*

> «Alldarüber sinkt der blonde Titan ins Meer
> dämmernden Lichts, zieht kreisend in Arkturs Gefilde
> nordwärts, zieht weiter nach Osten zum Aufgang,
> wiedererstanden der Welt das heitere Licht zu schenken,
> zeigt sich weithin der Welt im schwirrenden Feuer.»

Geschichten von dem angeblich gut besuchten Grammatikerkongreß über die *verbi integra expossitio* oder von der vierzehn Tage und Nächte währenden Disputation über die Frage des Vokativs von *ego*.»

[69] ed. F. J. H. Jenkinson, *The Hisperica Famina*, Cambridge 1908. Neue Ausgabe von Herren t. 1, Toronto 1974. Die grundlegende Studie ist P. Grosjean, «Confusa caligo», *Celtica* 3, (Zeuss Memorial Volume) Dublin 1956, p. 35-85.

[70] Inc. *Columbanus etenim qui et Columba*, zitiert sind v. 4-7 und 10-14, ed. Krusch, p. 153. Beachtenswerte Varianten bringt die Ausgabe von Tosi (wie Anm. 59). E. K. Rand nennt das Gedicht «polyphonic prose, with dactylic hexameter flavorings» und schlägt von ihm und den Hisperica famina einen großen Bogen zu James Joyce: «The Irish flavor of Hisperica Famina», in *Studien zur lateinischen Dichtung des Mittelalters*, (Ehrengabe für Karl Strecker) Dresden 1931, p. 134-142.

Jonas' eigener Prunkstil im ersten Vorwort wird in seinem Manierismus durch das Irland-Lob überboten. Eine dichte Folge beschwörender Worte überspült die syntaktische Gliederung, von der nur mehr Reste stehen bleiben. Das Bild des Meeres wird in Sprache umgesetzt zu einem Gewoge schwerer Worte. Das Irlandgedicht zeigt eine äußerste Möglichkeit des Lateins jener Epoche: ohne syntaktische Gelenke Wort um Wort aufzutürmen in eine wilde und dunkle Pracht.

Nach diesem vielgestaltigen und am Schluß furiosen Auftakt – Widmungsschreiben, erstes Vorwort, Capitula, zweites Vorwort, Gedicht – beginnt das Leben Columbans mit einer Vision: Die Mutter sieht vor Columbans Geburt eine strahlende Sonne aus ihrem Schoß hervorgehen (I 2). Bescheidenheit des Autors, Länderlob, Verheißung: Jonas hat Topoi gehäuft, aber eindrucksvoll verknüpft und neu formuliert. So wie Jonas sie bringt, hatte man diese Topoi eben doch noch nicht gelesen.

Fünfundzwanzig Jahre nach Columbans Tod, als Jonas die Vita schrieb, hatte sich schon manches verflüchtigt oder wurde anders gesehen als anno 615. Die merowingischen Herrscher vom Ende des VI. Jahrhunderts kannte Jonas nicht mehr richtig (I 6 und 18). Der missionierende Jonas zeichnete Columban vielleicht zu sehr als Missionar. Es sind da aber auch Abschnitte, in denen das Besondere Columbans noch kenntlich ist. Das achte Kapitel der Vita zeigt uns Columban im Zwiespalt zwischen einsamer Askese und Mission, Eremus und Kloster; es illustriert des Mönchsvaters eigenstes Lebensthema[71].

Hisdemque in locis evenit, ut per opaca saltus inter devia isdem vir dei deambularet et librum humero ferens de scripturis sacris secum disputaret, subitoque cogitatio in mentem ruit, quid elegeret melius, in hominum iniurias incidere an ferarum sevitiam sustinere? Cumque urgueret cogitationem inlata severitas, crebro frontem signo crucis armans atque orans intra se ait melius esse ferocitatem bestiarum absque alieno peccato quam hominum rabiem sustinere cum damna animarum. Dumque haec animus volveret, conspicit duodecim lupos advenire e dextra levaque medios adstare; manebatque immobilis atque dicens «Deus in adiutorium meum intende, domine ad adiuvandum me festina.» Propius illi accedunt atque ora vestimentis eius iungunt. Cumque ille constans adstaret, interritum relinquunt saltumque pervagantur. Hac temptatione in securitate traiecta iter per saltum carpit. Cumque haud procul abisset, audit vocem multorum Suevorum per avia oberrantium, qui eo in tempore hisdem in locis latrocinia exercebant; sicque demum traiecta per constantiam temptatione pepulit adversitatem. Sed hoc utrum diaboli fallacia finxerit an rei veritas gestivit, patule non agnovit.

Ps 69,2

[71] ed. KRUSCH, p. 166 sq. Mit dem von TOSI edierten Metzer Codex (siehe Anm. 59) lese ich *isdem* statt *hisdem* (im ersten Satz), *incidere* statt *incedere*, *medios* statt *medius*.

Rursumque secessit a cellula longiorique via vasta heremi penetrans repperit saxum immane preruptaque rupis latera, aspera scopulis terga, avia hominibus, ibique conspicit concavum in caute sinum. Adgressusque abdita perscrutare repperit in interiore sinus ursi habitaculum ipsumque interius residentem. Mitis ergo feram abire iubet: «Nec deinceps hos», inquid, «repetes calles». Abiit fera mitis nec prorsus est ausa repetare. Distabatque ab Anagrate locus plus minusve milibus septem.

«Und in derselben Gegend geschah es, daß der Mann Gottes durch die dämmerigen, pfadlosen Wälder ging und ein Buch über der Schulter tragend bei sich über die heiligen Schriften redete, als ihm plötzlich der Gedanke in den Sinn fiel, was besser sei: den Gewalttätigkeiten der Menschen anheimzufallen oder die Grausamkeit der wilden Tiere zu ertragen. Und als dies unerbittlich seine Gedanken bedrängte, wappnete er oft seine Stirn mit dem Kreuzzeichen und betete; dann sprach er bei sich, besser sei es, die Wildheit von Bestien zu ertragen, ohne daß andere sündigten, als das Wüten der Menschen mit Schaden für deren Seelen. Als er dies hin und her bedachte, sah er zwölf Wölfe herankommen und rechts und links je zur Hälfte verharren. Er rührte sich nicht und sprach: 'Eile, Herr, mich zu erretten, Gott, gedenke meiner Rettung!' Sie rückten näher und faßten sein Gewand. Wie er aber standhaft stehenblieb, ließen sie von dem unerschrockenen Mann ab und streiften weiter durch den Wald. Als er aus dieser Versuchung wieder in Sicherheit war, setzte er seinen Weg durch den Wald fort. Kaum war er weitergegangen, da hörte er die Stimmen vieler Schwaben, welche auf Streifzügen durch unwegsame Gegenden damals dort auf Raub ausgingen; endlich aber überwand er durch Standhaftigkeit die Versuchung und verscheuchte so die Gefahr. Aber ob dies die trügerischen Künste des Teufels ihm vorgegaukelt hatten oder ob es wirklich geschehen war, konnte er nicht klar erkennen.

Und wieder ging er fort von seiner Zelle, drang auf weiterem Weg in die tiefe Einöde ein, fand einen ungeheuren Felsenberg, mit steilen Wänden und von Brocken so wild bedeckt, daß er Menschen unzugänglich war; und dort erblickte er eine Höhlung im Felsenriff. Als er hinging, den verborgenen Winkel zu erforschen, fand er im Innern der Höhle die Behausung eines Bären und ihn selbst, wie er darin ruhte. Sanft befahl er dem wilden Tier wegzugehen: ‹Von jetzt an›, sagte er, ‹kehre nicht mehr hierher zurück›. Da ging das wilde Tier sanft fort und wagte nie mehr zurückzukehren. Der Ort war von Annegray ungefähr sieben Meilen entfernt.»

Die Erzählung spielt in den ersten Jahren des Aufenthalts Columbans in den Vogesen, bald nach dem Jahr 590. Columban hat in Annegray sein erstes Kloster gegründet. Der «Mann Gottes» (*vir dei*[72]) geht allein durch den Wald und sinnt darüber nach, ob es besser sei, *hominum iniurias* oder *ferarum sevitiam* zu ertragen. Was ist mit den «Gewalttätigkeiten der Menschen» gemeint? Man

[72] «Eindeutig bevorzugt Jonas die Bezeichnung *vir dei* für Columban: Er verwendet sie 51mal, gefolgt von 27mal *beatus Columbanus*, 13mal *vir sanctus*, viermal *pater* und einmal *venerabilis Columba*», U. MEINHOLD, *Columban von Luxeuil im Frankenreich*, Diss. Marburg 1981, p. 50 n. 8.

weiß zu dieser Zeit noch nichts von Zusammenstößen Columbans mit Königin Brunichilde, der «zweiten Jezabel»[73], die Columban später an den Rhein und nach Italien getrieben hat. So bleibt nur der Schluß, daß Columban vor seinen eigenen Leuten flieht. Sie erscheinen ihm in Gestalt von zwölf Wölfen. Mit zwölf Gefährten ist Columban auf Peregrinatio gegangen (I 4)! Sie umstehen ihn wie ihren Führer rechts und links. Die unbewegte Hingabe an das Gebet – der zitierte Psalmvers leitet immer das Stundengebet ein – rettet ihn davor, von den Wölfen, seinen eigenen zwölf Jüngern, gefressen zu werden.

Schwieriger ist die Erscheinung der Schwaben zu deuten. Will Jonas hier ein zweites Beispiel der *rabies hominum* geben? Wird Columban bewußt, in welche Gefahr er sich begibt, wenn er das Kloster verläßt und missioniert? Auch für Jonas, den Erzähler, bleibt ein ungeklärter Rest. Er weiß nicht, ob es echte Begegnungen oder teuflische Vorspiegelungen waren[74]. In jedem Fall hat Columban seine «Versuchungen in der Wüste» bestanden. Als Anachoret erträgt er die *ferocitas bestiarum,* als Prediger unter den Menschen die *rabies hominum.* Er geht weiter seinen ungewissen Weg, teils Anachoret (die Bärengeschichte zeigt ihn uns wieder so), teils Haupt einer auf Peregrinatio befindlichen Gruppe, teils Missionar und Bußprediger. Er wandert und ist doch wieder seßhaft. Er spricht mit dem Bären und trennt sich auch in der Wildnis nicht vom Buch, macht wie Mao Tse Tung schöne Verse[75] und verhängt schwere körperliche Strafen[76].

Die Peregrinatio hat kein Ziel auf dieser Welt. Sie hat für Columban auch keinen Aufenthalt, wo man verharren könnte, bis Gott ruft, keine *laetifica insula,* wie Columbas des Älteren († 597) Insel Iona, kein Idyll, wie es im irischen Wunschgebet des Eremiten geschildert ist[77]:

«Meine Hütte sei gen Süden gelegen – ein Bächlein plätschere mitten durch sie hindurch – auf guter Erde, die vieler Pflanzen freundliche Frucht hervorbringt.

Eine kleine Schar verständiger Männer – ihre Zahl werde ich noch nennen – demütig und gehorsam, um mit ihnen anzubeten den allmächtigen König:

[73] I 18. Der Westgotenkönig Sisebut (612-621) hat in seiner Vita S. Desiderii, die Jonas kennt, das schlechte literarische Andenken an die Königin Brunichilde begründet. Zu Sisebuts Vita unten im VIII. Kapitel.

[74] Jonas läßt dies sprachlich durch *temptatio* offen. Das Wort heißt zu seiner Zeit nicht nur Versuchung, sondern auch «Teufelswerk». Beleg für letzteres bei Johannes Subdiaconus (trad.), Verba seniorem II 10, *Migne PL* 73, col. 1002.

[75] G. S. M. Walker, *Sancti Columbani opera*, Dublin 1957, p. 182-196.

[76] Über diesen Aspekt der Regel Columbans L. Bieler, *Irland.* Wegbereiter des Mittelalters, Olten/Lausanne/Freiburg i. Br. 1961, p. 44 sq.

[77] H. Trausil, *Irische Harfe*, [Ebenhausen] 1957, p. 40 sq. («X. Jahrhundert»).

Viermal drei, dreimal vier, zu jeder Handhabung tüchtig,
zweimal sechs in der Kirche, nach Norden und Süden.

Sechs Paare außer mir zur ewigen Anbetung
des Königs, der die Sonne leuchten läßt.

Ein traulich Kirchlein mit linnenem Altartuch, Wohnung des himmlischen Gottes,
mit Kerzen leuchtend über der reinen weißen Heiligen Schrift.

Zur Pflege des Leibes ein gemeinsames Haus für uns alle,
ohne unzüchtiges Gerede, ohne Prahlerei, ohne böse Gedanken.

Das ist die Heimstätte, ich gestehe es offen, wie ich sie mir wünsche:
mit duftendem Lauch, Hühnern, Lachsen, Forellen und Bienen.

Genügend Kleidung und Nahrung gewähre mir der ruhmreiche König,
und die kurze Zeit, die mir gegönnt, sei ein einziges Gebet zu Gott.»

Columban muß den Weg immer weiter gehen. Seine Peregrinatio beginnt mit dem Ruf einer Rekluse an den jungen Mann: *Perge, evade ruinam . . .* (I 3). Er setzt sich mit einem Sprung über die die Türschwelle versperrende Mutter hinweg[78] und verläßt die engere Heimat für immer, um zunächst ins Kloster Bangor einzutreten. Aber von dort zieht er mit zwölf Mönchen übers Meer nach Gallien . . . Die Peregrinatio kann bei Columban immer nur «vermehrt» werden[79]. Bis in die letzten Lebensjahre bleibt er offen, bewegt sich zwischen Anachorese, Mönchsgemeinschaft und Missionsauftrag und ihren Widersprüchen. Für sich allein sucht Columban die wildeste Einöde. Für die Klostergemeinschaft muß er einen Ort auswählen, der das Fortkommen sichert. Luxeuil wird bei warmen Quellen angelegt (I 10). Die Gegend von Bregenz gefällt Columban nicht (I 27); auch ist die Heidenmission unter den Alemannen nicht so, wie es sich Columban vorgestellt hatte. So zieht er sich wieder auf die «innere Mission» zurück, die Arbeit unter schon christianisierten Völkern. Das im Langobardenreich gelegene Bobbio verspricht *loca ubertate fecunda, aquis inrigua, piscium copia* «üppig fruchtbare Orte mit Wasser und Fischen die Menge» (I 30).

[78] *Illa eiulans et pavimento prostrata denegat se permissuram, ille limitem matremque transilit*, Vita S. Columbani I 3. Bei diesem Detail hat Hieronymus, epist. 14, 2 (Ad Heliodorum), dem Jonas die Feder geführt.

[79] *At ille nequaquam ait his in locis se consistere velle vel ob suam peregrinationem augendam vel illius inimicitiarum occasionem sedandam*, so Columban vor dem neustrischen Frankenkönig (Vita S. Columbani I 24). Die «Steigerung» der Peregrinatio ist in Jonas' Columbansvita durch die Junktur *potioris peregrinationis locus* (I 3) ausgedrückt. T. M. Charles-Edwards, «The Social Background to Irish ‹Peregrinatio›», *Celtica* 11, 1976, p. 43-59, schließt daraus auf eine irische «distinction between . . . two grades of ‹peregrinatio›».

Der Bußprediger Columban ist am eindrucksvollsten dort, wo er dem merowingischen Königshaus entgegentritt. St. Martin hat nach Sulpicius Severus den Imperator Maximus brüskiert[80] und Ambrosius den Kaiser Theodosius gedemütigt. Severin war mit prophetischer Gebärde wie ein neuer Elias vor dem Königspaar der Rugier erschienen[81]. Das Auftreten Columbans ist nicht ohne Vorbilder, erreicht aber eine neue Qualität (I 19):

> «Als die [Königin Brunichilde] sah, daß [Columban] in die Königshalle gekommen war, führte sie die Söhne Theuderichs [II.], die er aus ehebrecherischen Verbindungen hatte, zum Mann Gottes. Als er sie sah, fragte er, was das solle. Brunichilde sagte zu ihm: ‹Es sind die Königssöhne; stärke du sie durch deinen Segen›. Dagegen sagte jener: ‹Wisse, daß sie nie die Königsszepter erhalten werden, weil sie aus dem Bordell kommen›.»

Es liegt in der Konsequenz solcher Taten und Worte[82], daß Columban außerhalb des Frankenreichs sein Leben beschließt. Er geht 612 ins Langobardenreich, gründet Bobbio und stirbt am 23. November 615[83]. Während Jonas die gallische Wirksamkeit Columbans ausführlich und mit mancherlei Wundern schildert, ist er auffällig knapp und nüchtern in der Beschreibung der letzten Bobbieser Jahre Columbans (I 30). Das fällt auf, da Jonas aus Bobbio kommt. Nichts ist über die Umstände des Todes Columbans berichtet, nur das Datum mitgeteilt – das Tages- und Monatsdatum selbstverständlich, nicht das Jahr. Kursorisch wird auf die Schriften des Biographierten verwiesen. Schließlich der Hinweis, daß seine Reliquien in Bobbio verehrt werden. Jonas erzählt kein Wunder am Grab des Heiligen. Das erste Buch wird mit zwei Beigaben abgeschlossen: Rhythmische *Versus in eius festivitate ad mensam canendi*[84], in

[80] *Band I*, p. 205.

[81] *ib.*, p. 175.

[82] Der Merowingerkönig Theuderich II. wird von Columban «Hund» tituliert (I 22): *Canis me Theudericus meis a fratribus abegit.*

[83] Gegen die herrschende Berechnung G. F. Rossi, «San Colombano morì il 21 e fu sepolto il 23 novembre ma non nell'anno 615» [sondern 605, 611 oder 616], *Atti dei convegni di Cesena e Ravenna (1966-1967)*, [Ravennatensia t. 1] Cesena 1969, p. 633-663.

[84] Inc. *Clare sacerdos clues, almo fultus decore*, D. Schaller/E. Könsgen, *Initia carminum latinorum*, Göttingen 1977, nr. 2351. R.-J. Hesbert, «Les compositions rythmiques en l'honneur de Saint Colomban», *Mélanges Colombaniens*, Luxeuil/Paris o. J. [1951], p. 327-358, hier p. 330, kommt zum Ergebnis, «que nous n'avons là qu'une composition ‹rythmique› au sens le plus large». Der Verfasser wird Jonas gewesen sein; denn es kehren einige seiner Lieblingswendungen wieder *(Permixtus luce fulva* v. 51). Die Zuschreibung (einer späten Handschrift) an den Columbanschüler Gallus ist kaum glaubhaft.

denen im «Aufzählungsschema» *(Nihil dignum simile / horum gessere gestis / Zmirneus Omerus /et Mantuanus Maro / Non Poenus Hannibal . . .)* Columban als *Aetaliae thesaurus* «Schatz Italiens» gepriesen wird. Es folgt ein rhythmischer ambrosianischer Hymnus desselben Verfassers[85], in dem die Wundertaten Columbans rekapituliert sind.

Das II. Buch[86] handelt von dem Burgunder Athala, dem Nachfolger Columbans als Abt von Bobbio (615-625; c. 1-6), sodann von dem Abt Eusthasius von Luxeuil (615-629; c. 7-10). In diesem Teil liest man die Kriminalgeschichte vom Judas im Kreis der Jünger Columbans, dem ehemaligen königlichen Notar Agrestius. In einem dritten Abschnitt (c. 11-22) berichtet Jonas aus dem von Burgundofara gestifteten Kloster Faremoutiers (Ste. Fare) viele Todeswunder in einer eigenartig visionär gespannten Stimmung. Im Kapitel 23 kehrt Jonas wieder nach Bobbio zurück und gibt die *Vita Bertulfi abbatis* (625 - um 639). Den Abschluß bilden Wunder an Mönchen von Bobbio (c. 24-25).

Die Form der Columbanvita ist zunächst durch die Zweiteilung bestimmt. Jonas folgt äußerlich älteren Vorbildern (Caesariusvita; Venantius Fortunatus, Hilariusvita; Radegundisvita), füllt sie aber mit neuem Inhalt. So wie Jonas das tut, hatte doch noch keiner zwei Bücher einer Vita voneinander abgesetzt. Sie stehen in einer hierarchischen Ordnung. Der Meister tritt im ersten Buch charakteristisch hervor. Er ist in jungen Jahren schön und kühn (I 2), als Mönch ein strenger Führer, der befiehlt, brüskiert, straft, prophezeit (immer Übles) – und schreibt (I 30). Die Jünger dagegen (Buch II) ergeben kaum ein plastisches Bild. Beide Bücher umspannt derselbe Gruppengeist, für den Begriffe der Buße und der Disziplin besonderes Gewicht haben: *castigatio, confessio, correptio, excommunicatio, haeresis, interdictum, poena, poenitentia, regula, ultio, vindicta.*

Jonas hat die Geschichte einer religiösen Bewegung geschrieben. Unendlich viele Namen von Personen und Orten hat er in ihr verarbeitet. Er muß Listen geführt haben. (Eine solche ist am Ende von II 8 noch erhalten.) Er hatte den Ehrgeiz, möglichst viele maßgebende Personen der columbanischen Bewegung kennenzulernen und auch zu nennen: Amandus, Amatus, Audoin, Gallus, Romaricus, Sadalberga – um nur die anzuführen, die selbst wieder eine Biographie erhalten haben. Er nennt Zeugen und auch sein *ego*. Hierin ist er mehr Geschichtsschreiber als Vitenschreiber. Jonas faßt seine Aufgabe als Biograph

[85] Inc. *Nostris sollemnis saeculis*, Schaller/Könsgen nr. 10594. Die Identität der Verfasser beider Gedichte behauptet die Rubrik *Hymnum subdidi . . .*, ed. Krusch, *Ionae vitae sanctorum*, p. 227. Bedenken ergeben sich aus der Analyse von Hesbert (vorige Anm.): «la rythmique fort regulière contraste nettement avec la complexité de la précédente» *Clare sacerdos clues.*

[86] Wir folgen der Rekonstruktion Kruschs.

viel historiographischer auf als die Vorbilder, auf die er sich beruft (I 1). Die Spätantike hat daran gearbeitet, den Heiligen Mann von allen Verstrickungen dieser Welt, auch den chronologischen, freizumachen; energisch hat Sulpicius Severus *Chronica* und *Vita S. Martini* auseinandergehalten. Mit Jonas von Bobbio bewegen sich Biographie und Historiographie wieder aufeinander zu. Es ist das geschichtliche Element in der Vita, das der moderne Leser als anziehend empfindet und das die Columbansvita zum meistgelesenen Text des VII. Jahrhunderts gemacht hat.

Zwei dichtgefüllte Bücher des Columbanlebens sind Jonas nicht genug. Widmungsschreiben, zwei Inhaltsverzeichnisse und Gedichte erweitern das Werk. In dieser Art hätte es weiter wachsen können. Man gewinnt den Eindruck, daß die Columbanvita ein Lebenswerk war, das eigentlich nie fertig war. Zwischen den beiden Gedichten auf Columban steht folgende Rubrik: *Hymnum subdidi, quem eius in transitu praecipiatis canere, quia primus, quem vobis nuper transmisi, eius virtutes non continet.* «Ich habe einen Hymnus eingefügt, den Ihr an seinem Todestag singen lassen sollt, denn der erste, den ich Euch vor einiger Zeit sandte, enthält nicht seine Wundertaten». Jonas hat also ein Exemplar der Vita mit dem ersten Gedicht abgeliefert, das zweite reicht er nach. So kann man sich die Entstehung des II. Buchs vorstellen. Bobbio erhält eine Columbanvita mit Zusätzen über Athala (II 1-6), Luxeuil eine solche mit Zusätzen über Eusthasius (II 7-10) usw. Das Werk ist in der Gestalt, die wir aus den Ausgaben kennen, in keiner Handschrift überliefert und vielleicht so nie beisammen gewesen. Dennoch lag es so oder ähnlich in Jonas' Plan. Er spricht von zwei Büchern (prol.) und verweist hin und zurück (I 26, II 7, II 11). Jonas behält die Fäden seiner «Geschichte einer Bewegung» in der Hand. In der Fülle der um die eigentliche Vita Columbans versammelten Formen und Texte liegt der durch Jonas erzielte Fortschritt der Gattung.

Jonas schreibt ein individuelles Latein[87]. In der Orthographie fällt neben der bekannten Verflachung von *i*→*e* (siehe oben p. 28 *zepherius* statt *zephyrius* und p. 32 *elegeret* statt *eligeret*) auf, daß *s* impurum mehrfach zu *ex* wird[88]: *expec-*

[87] Bemerkungen zur Sprache des Jonas bei KRUSCH, «Zwei Heiligenleben des Jonas von Susa», *MIÖG* 14, 1893, p. 385-448, bes. p. 435-439, und ID., *Ionae vitae sanctorum*, 1905, p. 57 sq. Eine gründliche Untersuchung fehlt. Im folgenden sind die Stellen (nach KRUSCHS Ausgabe von 1905) nur dann angegeben, wenn sie nicht in LEVISONS «Index rerum et verborum» oder den zitierten sprachlichen Bemerkungen KRUSCHS ohne weiteres aufzufinden sind.

[88] KRUSCHS *exspreta* (169, 23) gehört in den Apparat und dafür aus dem App. in den Text *expreta* = *spreta*. Cf. TOSI (wie Anm. 59), p. 34, 16 mit App. Zum «prothetischen» *e* vor *s* impurum M. LEUMANN, *Lateinische Laut- und Formenlehre*, München 1977, p. 104.

taculum (194, 7), *expoliator, exquirium* = *sciurus* «Eichhörnchen» (→ it. scoiattolo, fr. écureuil). Den umgekehrten Fall *ex*→*s* zeigt *spiravit* für *expiravit* (293, 15). Formenlehre: Beim Verbum kommen Genusschwankungen vor: *labere* (162, 3) statt *labi*, *patere* (159, 18) statt *pati*. Die Erscheinung, die mit dem Aussterben des Deponens in der Volkssprache zusammenhängt, hat ihr Gegenstück in dem künstlich gebildeten neuen Deponens *peragrari* (194, 2). Die auffälligste Konjugationsvariante ist die Endung *-ent* statt *-unt* für die 3. Person Praes. Plural der III. Konjugation: *aient, dicent, poscent* usw. Vielfältige Genusschwankungen des Substantivs verzeichnet Krusch[89]. Manchmal wird ein Wort auch in eine andere Deklination versetzt. Jonas könnte für *copia* «Menge» eine Variante der V. Deklination benützt haben *copies*[90]. Jedoch ist Vorsicht geboten beim Rückschluß von variierenden Obliquusformen (Genetiv bis Ablativ) auf einen abweichenden Rectus (Nominativ). Aufgrund der Ablativform *lintris* hat Levison im Register zu Kruschs Ausgabe *lintrus* angesetzt. In Wahrheit ist es so, daß die Endungen *-ibus* und *-is* im Mittellatein nicht selten ausgetauscht werden[91]. Der Barbarismus *lintrus* braucht also Jonas nicht angelastet zu werden[92].

Die für die Merowingerzeit charakteristische Mischung der Deklinationsparadigmen geht durchaus nicht willkürlich vor sich. Wir erwähnten die metaplastische Namendeklination *-a, -ane.* Jonas benützt diese Variante der I. Deklination: *Domma, -ane; Leudeberta, -ane.*

In der Syntax sind Verschiebungen im Gebrauch des AcI und des *ut*-Satzes, in der Wahl der Präpositionen, Vertauschung von Reflexiv- und Personalpronomina innerhalb der Latinität der Zeit gewöhnlich. Eine auffällige Vorliebe hat Jonas für Genetivkonstruktionen. Er verbindet eine Reihe von Verben und Adjektiven mit diesem in der Volkssprache seiner Zeit wohl schon durch Präpositionalkonstruktionen ersetzten Fall[93]. Bei den vielen Reden, die er einführt,

[89] *Ionae vitae sanctorum*, p. 57 sq.

[90] D. NORBERG, «Le développement du latin en Italie de Saint Grégoire de Grand à Paul Diacre», in *Caratteri del secolo VII in Occidente* t. 2, Spoleto 1958, p. 485-503, hier p. 495. Die Vermutung wird dadurch gestützt, daß auch das Gegenteil vorkommt: statt *rabies* schreibt Jonas *rabia* (→it. rabbia, fr. rage).

[91] N. FICKERMANN, «Thietmar von Merseburg in der lateinischen Sprachtradition», *Jb. für die Geschichte Mittel- und Ostdeutschlands* 6, 1957, p. 21-76, hier p. 58 sq.

[92] Ebensowenig *monumentus*, das in der Vita S. Vedasti (*Ionae vitae sanctorum*, p. 317, 17) als Schreibfehler einer einzigen Handschrift vorkommt, durch KRUSCHS Varianteneklektizismus aber in den Text und von da prompt in ein mittellateinisches Wörterbuch geraten ist (F. ARNALDI/M. TURRIANI, «Lexicon imperfectum latinitatis italicae medii aevi», *ALMA* 20, 1947/1948, p. 121).

[93] cf. *Ionae vitae sanctorum*, p. 57. Dazu auch *praepollere* mit Genetiv. Gern benützt Jonas *esse* mit Genetiv der Sache («genetivus proprietatis») statt Nominitiv:

um der Vita historisches Kolorit zu verleihen, geht die indirekte Rede in die direkte über und umgekehrt. Eine Eigenart seiner Wortstellung ist die Anastrophe: Die Präposition erscheint nicht selten hinter dem Bezugswort: *se contra, se inter, fine sine*[94].

Am leichtesten und deutlichsten sind Besonderheiten auf dem Gebiet des Wortschatzes festzustellen. Jonas' Lieblingswort ist *ovans*. Vor allem das Empfangen geschieht unter Jubel *(ovantes receperunt)*, aber auch das Sehen, Sprechen, Laufen, Reisen, selbst das Tragen einer schweren Fichte erweckt Jubel; *ovans uberi exultatione* heißt es in der Erzählung über die leidenschaftlichen Todesverzückungen im Kloster der Burgundofara (II 11). Auch *uber – ubertas* ist ein bevorzugtes Wort[95]. Das himmlische Licht liebt er *fulva lux* zu nennen (184, 5 und öfter). Beispiele für Neologismen des Jonas sind *auliga* «Hofmann», (statt *aulicus*), *barriditas* «Anmaßung», *calmen* «Stück Land» (aus der großen Gruppe der von Jonas besonders gern gebrauchten Neutra auf *-men*), *remiger* «Ruderer» (statt *remex*). *Superi* bedeutet bei Jonas «die noch Lebenden», nicht «die Himmlischen». Für letztere verwendet er *candidati*. Eine auffällige Bedeutungsverschiebung erleidet *coniectura*. Jonas verwendet es wie *congeries* «Anhäufung». Unerschöpflich ist er in Junkturen wie *rerum sator, reppertor rerum, iustus arbiter, iustus iudex, rerum creator, bonitatis ac munerum institutor, largitor immensus* – Gottesnamen teilweise zugleich der Antike und der altchristlichen Hymnen.

An manchen Stellen liest sich die Columbanvita wie eine Übung in der Synonymik:

pomorum parvulorum . . . quae etiam bullugas vulgo appellant (167, 27)
tegumenta manuum, quos Galli wantos vocant (178, 14)
serraculum, quem duciclum vocant (180, 6)
ferusculam, quam vulgo homines exquirium vocant (185, 12)
vas . . . magnum, quem vulgo cupam vocant (213, 15)
alitem . . . quam a nando anatem vulgo vocant (293, 4)

Wie Namen und anderes Material scheint Jonas seine Wörter gesammelt zu haben. Er bemüht sich um Reichtum der Sprache und Schmuck der Rede. Wiederholungen haben ihn nicht gestört. In dem oben zitierten Kapitel I 8 kommt zweimal *hisdem in locis* vor. Die dort geschilderte Felsenlandschaft *(saxum immane preruptaque rupis latera, aspera scopulis terga)* kehrt mehrfach ähnlich wieder (*per praerupta rupis* I 11; *per prerupta saxorum scopula* I 30). Die Formel *vir dei* kommt in I 25 fünfmal auf engem Raum vor. Nicht Abwechslung, sondern Häufung, Verdichtung, ist das Stilideal des Jonas. Der Unterschied von Poesie und Prosa ist eingeebnet. Dichterische Formeln dienen als Schmuckelemente dieser merowingischen Kunstprosa.

voti vestri est (175, 3), *fuit consilii* (206, 8; 293, 23), *fuit studii* (245, 18); hierzu HOFMANN/SZANTYR, p. 62.

[94] *Ionae vitae sanctorum*, p. 58.

[95] Jonas scheint das Adjektiv in der Grundform *uberis* zu schreiben (262, 28; 270, 24).

Vir magnus, eloquentiae plenus et dictandi peritus wird Jonas vom Biographen der *Vita S. Walarici abbatis* genannt[96]. Jonas, der den repräsentativen Klassikerkanon der Biographie im VII. Jahrhundert schrieb, ist selbst bald ein Klassiker in seinem Genre geworden. Seine Wirkung ist groß[97]. Er ist der Nachfolger des Biographen Venantius Fortunatus. Als einziger im VII. Jahrhundert hat er ein mehrere Viten umfassendes Œuvre aufzuweisen. Während Venantius mit einer gewissen Stetigkeit und Gleichmäßigkeit seine Biographien schrieb, hat die Schriftstellerei des Jonas ihr Zentrum in der Vita Columbans und seiner Schüler. *Vita S. Vedasti episcopi* und *Vita S. Iohannis abbatis* sind Gelegenheitsschriften, in denen Jonas weniger Erfindungsreichtum als in der Columbanvita zeigt. Der Prolog zur Vita des Abtes Johannes von Reomaus[98] ist uns wichtig als ein Zeugnis, wie Vitenliteratur in der Merowingerzeit entsteht, wie es zu erklären ist, daß an eigentlich «unliterarischen Orten» gelegentlich gute Biographien der Hausheiligen auftauchen.

In der zweiten Woche des November 659 rastet unser Jonas, der sich nun *abbas* nennt, einige Tage im Kloster Reomaus *pro labore itineris*. Die um Abt Chunna versammelten Brüder bitten Jonas, ihre Traditionen über den Klostergründer lateinisch niederzuschreiben. Der gelehrte Gast erfüllt den Wunsch *(que . . . conperta erant . . . articulo dicendi convertit)*.

* * *

[96] Vita S. Walarici c. 6, *Merov.* t. 4, p. 163; *eloquentissimus vir* Vita S. Sadalbergae c. 2, *Merov.* t. 5, p. 51. Im Prolog der Passio S. Praeiecti steht er als zeitgenössische Autorität am Ende eines Autorenkatalogs, siehe unten p. 73.

[97] Über die Heiligenleben, «deren Helden wirklich oder nach den Vorstellungen der Nachwelt unter dem Einfluß von Luxeuil und seiner ersten Äbte gestanden hatten» WATTENBACH/LEVISON, *Deutschlands Geschichtsquellen* fasc. 1, p. 133-138, mittelbare Fortwirkungen p. 138-146. Den Autorenkatalog des Jonas ahmt die Passio S. Praeiecti (prol.) nach, die Widmung die Passio S. Germani (*Merov.* t. 5, p. 33) und die Vita S. Sadalbergae (*ib.*, p. 49). Die rhetorische Bescheidenheitsbekundung des Jonas überbietet die karolingische Vita S. Bavonis (prol., *Merov.* t. 4, p. 534). I. WOOD, «The ‹Vita Columbani› and Merovingian hagiography», *Peritia* 1, 1982, p. 63-80, steht auf sehr schmaler Textgrundlage.

[98] Vita S. Iohannis abbatis, prol., *Ionae vitae sanctorum*, p. 326.

Columban hat viele Nachfolger gehabt, Mönche in den von ihm gegründeten und von seinem Geist geprägten Klöstern, der Poenitentia zugetane Bischöfe und Missionare. In der Verbindung von Peregrinatio und Missionsgedanke liegt das in die Zukunft Weisende der Erscheinung Columbans. Seine Art der Mission ist allerdings nicht die einzige zu seiner Zeit. Es gibt eine ganz anders organisierte, hinter der Papst Gregor d. Gr. steht. Gregor und Columban sind Zeitgenossen. Beider Schicksalsjahr ist 590: Gregor wird Papst, Columban geht auf die Peregrinatio. Die intentionalen Wege beider führen aufeinander zu und müssen sich irgendwo auch gekreuzt haben. Der Römer denkt daran, mit seinen Mönchen die verlorene römische Provinz Britannia wiederzuerobern. Er läßt den Legaten Candidus in Gallien von seinen Einkünften englische Sklaven kaufen, die in Rom ausgebildet werden sollen, und schickt im Jahr 596 aus seinem Hauskloster am römischen Clivus Scauri den Prior Augustin und 40 Mönche durch Gallien über den Kanal nach England. Der andere zieht wie ein Messias mit seinen Jüngern durch Gallien und schließlich nach Italien. Gregor kommt mit seinen Gesandten nicht bis in den Bereich des irischen Mönchtums: Nordbritannien und Irland; Columban kommt nicht bis nach Rom. So weit will wohl keiner in das Terrain des anderen vorstoßen, aber die beiden Bewegungen treffen sich und reiben sich in Gallien.

Um 600 hat Columban (noch aus Gallien) an Gregor geschrieben[99]. Es geht in diesem Brief um die vom übrigen Westen verschiedene Berechnung des Ostertermins bei den Iren. Gleichzeitig bekennt sich Columban als ein Leser von Schriften Gregors, bittet ihn um Zusendung der Ezechielpredigten und eines Teils der Hoheliedauslegung; ja, er schlägt ihm sogar ein Thema vor: Gregor solle den dunklen Propheten Zacharias auslegen. Gregor hat diesen Brief nicht beantwortet. Ließ ihn die seltsame Mischung «aus unterwürfigen und schroffen Tönen»[100] zurückzucken? Columban schrieb noch einen zweiten und dritten Brief, aber Gregor gab keine Antwort. Columban konnte oder wollte es sich nicht anders erklären, als daß der Satan verhindert habe, daß seine Boten bis nach Rom vorgedrungen seien. Es ist aber gewiß, daß Gregor schweigen wollte. Das Thema Columban gehörte zu dem vielen, von dem der Papst wissen mußte und doch nie sprach, das er «ausklammerte», um sein Konzept weiter verfolgen

[99] Columban, epist. 1, ed. Walker, *Sancti Columbani opera*, 1957, p. 2 sqq. Der Brief war in columbanischen Kreisen bekannt, cf. Vita S. Sadalbergae c. 2, *Merov.* t. 5, p. 51 sq.

[100] E. Caspar, *Geschichte des Papsttums* t. 2, Tübingen 1933, p. 502. Über das absichtliche Schweigen Gregors Caspar, p. 503 sq. Die beiden anderen Briefe Columbans an Gregor sind verloren. Sie werden von Columban in epist. 2, 5 erwähnt: *sancto papae per tres tomos innotui.*

zu können. Für unser Bild vom VII. Jahrhundert und seinen Menschen ist es wichtig zu wissen, daß es konkurrierende missionarische und mönchische Kräfte in dieser Epoche gab, zwischen denen keine Verständigung möglich war.

EXKURS: JONAS UND DIE DIALOGI GREGORS DES GROSSEN

Von Renate Vogeler

Die schwierigen Beziehungen zwischen diesen zwei die Epoche geistlich prägenden Persönlichkeiten erwecken Interesse am Verhältnis des Columbanbiographen Jonas zu den *Dialogi* Gregors d. Gr. Daß er sie nicht kannte, ist schon von den äußeren Gegebenheiten her unwahrscheinlich, denn er war Helfer des Missionsbischofs Amandus, der gute Kontakte nach Rom hatte, und die *Dialogi* waren in Frankreich um die Mitte des Jahrhunderts, als Jonas dort schrieb, schon so bekannt, daß die um 653 entstandene *Vita S. Fursei* mit dem Zitat des berühmten Anfangs der Benediktvita beginnt: *Fuit vir vitae venerabilis.* Der Mittelpunkt der Furseusvita ist eine Vision; Todesmystik und Visionen bestimmen das IV. Buch der Dialogi, sie bestimmen aber ebenso im II. Buch der Columbanvita die «Vita S. Burgundofarae» (c. 11-22), die nicht eigentlich eine Vita ist, sondern, wie man schon an den Kapitelüberschriften sieht, eine Folge von mystischen und visionären Erlebnissen, die das Sterben der Nonnen von Faremoutiers begleiten[101]. Überirdisches Licht, der «Duft der Heiligkeit», Gesang der Engel – dies sind nicht nur für Gregor die Begleitumstände heiligen Sterbens, sie sind es ebenfalls in den entsprechenden Kapiteln bei Jonas. Es gibt im IV. Buch der *Dialogi* eine Gruppe von Erzählungen, die vom Sterben heiliger Frauen berichten (c. 14, 16-18); sie wirkt wie die Urzelle dieses Teils der Columbansvita[102].

Eine andere auffällige Parallele enthält die Athalavita (II 1-6) c. 2: Gregors reizvolle Geschichte vom Bischof Sabinus, der dem Po durch ein energisches Mahnschreiben gebietet, an der Grenze der Kirchengüter mit der Überschwemmung haltzumachen, ist von Jonas nachgebildet worden: Abt Athala läßt seinen Stab in den reißenden Gebirgsbach Bobbio werfen, welcher daraufhin von der drohenden Zerstörung einer Klostermühle abläßt und sich ein neues Bett sucht. Eine Pointe hat Jonas wohl nicht ohne Absicht gesetzt: Bei Gregor weigert sich der ungläubige Diakon des Heiligen, dem Fluß den Befehl mündlich zu über-

[101] *De coenubio Evoriacas et de Sisetrudis obitu et cantus angelicos*, Jonas, Vita S. Columbani II 11. Ähnlich II 14, 17 und 20.

[102] A. de Vogüé, *Grégoire le Grand, Dialogues* t. 1-3, Paris 1978-1980, hier t. 1, p. 141.

bringen, so daß der Heilige schreiben muß – Athalas Diakon gehorcht *cum fidei adminiculo*.

Von kleineren Ähnlichkeiten erwähnt S. Prete[103] die Zwölfzahl der Jünger (Jonas I 4 – Gregor II 3, hier durch Gregors Neigung zu «geistlicher» Mathematik zu 12 × 12 multipliziert) und die Gestalt des Dieners Domoalis (I 9 und 19 – Gregor II 1 und 3). Zu den von Prete genannten Wundern kann man noch das Quellwunder stellen (Jonas I 9 – Gregor II 5), die Geschichte von der mühsamen Wasserbeschaffung, von Brüdern, die über Anstrengung klagen, von freundlicher Hilfe des Heiligen, durch welche eine dauernd fließende Quelle entsteht. Hier ist die Ähnlichkeit jedoch bedingt durch das biblische Vorbild, Moses und das murrende Volk in der Wüste (Ex 17, 1-7), so daß man sie nicht allzu hoch bewerten darf; seltener und damit aussagekräftiger ist der Zug einer mißglückten Verhaftung des Heiligen, weil dieser für seine Häscher unsichtbar ist (Jonas I 20 – Gregor I 2); Jonas und Gregor genießen die Komik, die durch die herumtappenden und sogar an den Heiligen stoßenden Soldaten entsteht; Gregors Heiliger ist im Gebet versunken, Columban liest ein Buch. Die Geschichte vom Salatteufelchen (*Dialogi* I 4) gefiel nicht nur den Literaturwissenschaftlern unseres Jahrhunderts[104], sie hat auch über ein Jahrtausend früher Jonas beeindruckt: Er erzählt eine entsprechende in II 22 *De bestia in transgressione cibi visa*: dem aufgegessenen Teufel entspricht der mitessende riesige Ziegenbock, welcher *diaboli voce* mit der ungehorsamen Nonne spricht.

Wenn Jonas also die *Dialogi* kannte, scheint es lohnend, die Biographien der beiden zentralen Heiligengestalten – Benedikts und Columbans – unter dieser Voraussetzung näher zu betrachten.

Als erstes fällt ein deutlicher Gegensatz auf: *scienter nescius et sapienter indoctus*, in dieses doppelte Oxymoron faßt Gregor seine Ablehnung der weltlichen Bildung, die bei Columban von Jonas ausdrücklich gelobt und beschrieben wird: *potissimo ingenio desudaverat in grammaticam, rethoricam, geometricam vel divinarum scripturarum seriem* «mit kraftvoller Begabung hatte er sich gemüht um Grammatik, Rhetorik, Geometrie und die Reihe der Heiligen Schriften»[105]. Dabei betont Jonas die Bescheidenheit Columbans, der mit seinem Wissen nicht prunkt, *non cenodoxiae actus vitio*, (und prunkt dabei selbst mit einem Fremdwort[106]). Hier wird ein Topos – die hervorragende Bildung des

[103] Prete (wie n. 65), p. 99.
[104] *Band I*, p. 308 sq.
[105] Gregor, Dialogi II prol., ed. Vogüé, p. 126. Jonas, Vita S. Columbani 1 3, ed. Krusch, 1905, p. 156 und 158.
[106] *cenodoxia* wird in der Vita S. Iohannis von Jonas selbst glossiert mit *elatio*, c. 18, ed. Krusch, p. 340.

Heiligen – durch einen individuellen Zug angereichert, der vielleicht eine Auseinandersetzung mit einem berühmt «ungebildeten» Klostergründer durchscheinen läßt.

Ein ähnliches Verhältnis zeigt sich an der Stelle, als beide Heilige zum ersten Mal eine klösterliche Gemeinschaft leiten: Benedikts erster Abbatiat endet mit einem Vergiftungsversuch durch die Mönche (II 3). Jonas schildert das reibungslose Zusammenleben, beginnend mit einem Anklang an ein klassisches Zitat *unum velle, unum nolle* (Sallust, *Catilinae coniuratio* 20, 4) und endend mit *in humana conversatione angelicam agi vitam cerneres* (I 5).

Eine auffallende Parallele ist das Motiv der Bewältigung natürlicher sexueller Begierden des jugendlichen Heiligen, weil es innerhalb der Hagiographie der Zeit singulär ist. Heilige sind entweder von Kindheit an zur Enthaltsamkeit begabt, oder das Problem wird gar nicht erwähnt. Gregor hat es beschäftigt[107], er sieht in der Benediktvita die Abhilfe im Zufügen körperlicher Schmerzen, Jonas löst es durch die Lehre einer weisen Inkluse, die Columban ermahnt und mit dem Rat zur Peregrinatio eine Lebensaufgabe stellt (I 3).

Die Ähnlichkeit verdichtet sich bei der Darstellung der wichtigen Phasen im Wirken von Mönchsvätern, der äußeren und inneren Gründung des Klosters. Der Gründungsort – hier die Ruine eines Apollo-Tempels, dort ein alter heiliger Hain – zeigt ein Motiv, das in den Klostergründerbiographien weit seltener ist, als man erwartet; äußere Gründe wie ein sowohl einsamer als auch Lebensbedingungen bietender Platz oder die Tatsache, daß man Grund und Boden besitzt oder erhält, sind weit häufiger[108]. Für die innere Gründung, die Aufstellung der Regel, kann die Gegenüberstellung der Parallelstellen die Entsprechung deutlich machen[109]:

[107] In der Erzählung vom hl. Equitius, der sich mit Hilfe eines Engels entmannt sieht (I 4), und in der Besprechung des Problems im Anschluß an Benedikts Versuchung, II 2, ed. Vogüé, p. 136 und 138.
[108] cf. folgende «Klostergründungskapitel»: Columban selbst I 30, Burgundofara II 7; Vita S. Fursei c. 7; Vita S. Balthildis c. 7 und 8 und dazu Vita S. Filiberti c. 6; Vita S. Sadalbergae c. 13 und 14; Passio S. Germani Grandivallensis c. 7; Vita S. Richarii c. 8; Vita S. Eligii I 15-17 und II 15.
[109] Jonas, Vita S. Columbani I 10, ed. Krusch, p. 170. Gregor, Dialogi II 36, ed. Vogüé, p. 242.

Vita S. Columbani	*Dialogi*
regulamque, quam tenerent, spiritu sancto repletus condedit, in quam, qualis et quantae disciplinae vir sanctus fuerit, prudens lector vel auditor agnoscit.	*Scripsit monachorum regulam discretione praecipuam, sermone luculentam. Cuius si quis velit subtilius mores vitamque cognoscere, potest in eadem institutione regulae omnes magisterii illius actus invenire.*
«Vom Heiligen Geist erfüllt verfaßte er eine Regel, die sie halten sollten, in welcher ein kluger Leser oder Hörer erkennt, von welcher Art der heilige Mann war und wie Großes er lehrte.»	«Er schrieb eine Mönchsregel, die sich auszeichnet durch kluges Unterscheidungsvermögen und verständlich ist in ihrer Sprache. Wenn jemand sein Verhalten und seine Lebensweise genauer kennenlernen will, kann er in eben der Einrichtung der Regel alle Handlungen seiner Meisterschaft finden.»

Am Lebensende beider Heiligen steht eine Weltvision. Benedikt sieht vor seinem Tod *omnis . . . mundus velut sub uno solis radio collectus ante oculos eius adductus* (II 35); ein Engel zeigt Columban den Bau der Welt wie auf einer Weltkarte: *Angelus domini per visum apparuit, parvoque ambitu, velut paginali solent stilo orbis discribere circulum, mundi conpagem monstravit* (I 27). Die gesamte Welt in einem Sonnenstrahl gesammelt – dies ist das dichteste und intensivste Bild für den Kern von Gregors Spiritualität, die Contemplatio. Wenn Jonas seine Weltvision bewußt der Gregors nachgestaltet hat, so hat er doch auch, vor allem durch den Vergleich, die andere geistige Grundlage der irischen Klostergründungen sichtbar gemacht: die Weltkarte als Zeichen für Kenntnisse und Bildung.

Zusätzlich zu den inhaltlichen Entsprechungen muß ein formaler Aspekt erwähnt werden. Gregor schrieb seine Heiligengeschichten in der Form des Dialogs, hierin noch ganz von antiker Tradition bestimmt. Er nutzt sie nicht nur zur Ordnung seines verschiedenartigen Erzählstoffes, sondern auch zur Deutung des Erzählten, dazu oft durch Fragen seines Gesprächspartners veranlaßt. Die äußere Form des Dialogs wird nach Gregor von der lateinischen Biographie zunächst aufgegeben, ihre Funktion aber bei Jonas bewahrt in den theologischen Deutungen, die er manchen Erzählungen anhängt[110]. Ein deutliches Beispiel

[110] Für Gregor einige Beispiele aus vielen: I 8 (Prädestination), II 16 (Diskussion über das Vorauswissen des Heiligen), II 23 (Erlösung aus dem Jenseits. Hier liegt

bietet c. 2: *Nec inmerito solem fulgentem suo e sinu mater conspexit, quin matris universorum ecclesiae membra instar Foebi fulgore micant . . .* «Nicht zu Unrecht erblickte seine Mutter aus ihrem Schoß eine glänzende Sonne, da ja die Glieder der Mutter aller, der Kirche, der Sonne gleich in ihrem Glanz strahlen.» Die weitere Auslegung des Vergleichs Sonne – Kirche schließt das Kapitel[111]. Jonas beginnt seinen Einschub mit *nec inmerito.* Diese Formel und inhaltlich entsprechende dienen gern als Einleitung für solche die Erzählung unterbrechenden Kommentare, die man hagiographische Exegese nennen könnte; sie weisen ebenso wie die Häufigkeit der beliebten exegetischen Formel *datur intellegi* auf den deutenden Charakter hin[112].

Jonas hat Benedikt mit keinem Wort erwähnt, auch nicht Gregor und Columbans Briefe an ihn. Aber als ihm die Aufgabe übertragen wurde, die Vita seines Klostergründers zu schreiben, und dazu der Auftrag, sie zur Geschichte von mehreren Klöstern zu erweitern, hat er das Vorbild der *Dialogi* genutzt, hat sich vielleicht mit dem benediktinischen Mönchtum auseinandergesetzt, sicher aber versucht, der eigenen religiösen Gemeinschaft gleichen biographischen Ruhm zu erwerben.

Die eine Generation später geschriebene Vita des Desiderius von Cahors erwähnt beide Richtungen nebeneinander: *secta Columbani procul aberant, instituta Benedicti longe distabant*, durch die Wahl der Begriffe *secta* und *instituta* sie präzise charakterisierend: die religiöse Bewegung Columbans und die feste Ordnung benediktinischen Mönchtums[113]. Die Sadalbergavita, in der beide schon in einer Regel zusammengefaßt sind, weiß darüber hinaus von einer Ant-

vielleicht der Anlaß für die Trajanserzählung, unten p. 264). Für Jonas: Vita S. Columbani I 9, 16, 20, 22; II 2, 15, 22.

[111] Nicht zufällig hat Jonas diese Stelle ausführlich kommentiert: Sie verweist nicht nur auf die Vision der Mutter, sondern ist durch ein sprachliches Band außerdem mit dem Beginn des Prologs verknüpft: *rutilantem solem et nimio fulgore micantem – Rutilantem atque eximio fulgore micantem . . . vitam* (ed. Krusch, p. 154 und 151). Die für die Sonne üblichen Attribute werden auffallend der *vita* zugeordnet und verweisen auf die prophezeiende Vision, welche dann am Schluß des Kapitels in ihren biblischen Zusammenhängen gedeutet wird.

[112] Die am meisten von Jonas' literarischem Vorbild geprägten Viten ahmen ihn auch hierin nach: Vita S. Sadalbergae c. 4.15.24; Passio S. Praeiecti c. 3.4.8. Der Autor der Bonitusvita benutzt sie, um einem harmlosen Späßchen seines Heiligen (um heilende Berührung gebeten, antwortet er in fröhlicher Demut, daß den Kranken genauso gut ein Ochse treten könne) den nötigen hagiographischen Tiefgang zu verleihen; c. 12.

[113] *Merov.* t. 4, p. 580.

wort Gregors an Columban: *Sed et idem venerabilis vir ad praefatum patrem mellifiua remisit scripta* «aber auch dieser verehrungswürdige Mann schickte an den obengenannten Vater gehaltvolle Schreiben zurück»[114].

Dieser Beginn eines Ausgleichs wird fortgesetzt in der Erzählung von einer Reise Columbans nach Rom. Diese in Bobbio entstandene, im XII. oder XIII. Jahrhundert schriftlich festgehaltene Legende[115] benutzt wiederum ein Motiv der *Dialogi*, das des wegen seiner körperlichen Kürze verachteten Heiligen (I 5). Gregors vorsichtig verächtliche Gedanken über die Kleinwüchsigkeit seines heiligen Besuchers werden von Columban gelesen und milde getadelt. Ein großmütig verhinderter Fußfall des Papstes und sechs Gefäße voller Reliquien beenden hier die verdeckte Konfrontation zweier Geistesgrößen der Zeit.

Die verdeckte literarische Konfrontation der *Biographen* wird von der *Passio S. Praeiecti* beendet. In ihrem Prolog erscheinen beide Autoren am Schluß der (zum Teil von Jonas wörtlich abgeschriebenen) Liste von Klassikern der Biographie[116].

* * *

Bischof Amandus von Maastricht († um 676) vereinigt den columbanischen und gregorianischen Missionsgedanken, missionarische Peregrinatio und organisierte Mission, Bekehrung durch das eigene Vorbild und Vermehrung der Christenheit nach Weise der Mehrung des Hausstandes eines römischen Paterfamilias, mittels Sklavenkauf. Die älteste Nachricht über sein Leben ist eine Stelle im Widmungsschreiben der *Vita S. Columbani*, wo Jonas schreibt, daß ihm schon drei Jahre lang «beim Schneiden weicher Wege mit Kähnen und Booten die Schelde und der träge Sumpf des Elnon die Fußsohlen naß machen», weil er «dem ehrwürdigen Bischof Amandus Hilfe leisten muß, der an diesen Platz gestellt ist und mit dem Dolch des Evangeliums die alten Irrtümer der Sicambrer [Franken]

---

114 *Merov.* t. 5, p. 52.

115 *Italia sacra*, ed. F. Ughelli, t. 4, Rom 1652, col. 1319 sq. Dazu F. G. Nuvolone, «Il ‹Compendiolum Jonae›, il ‹Sermo de Charitate Dei ac proximi›, il viaggio di Colombano a Roma e l'aggiogamento dell'orso – Edizioni e spunti analitici», *Archi-vum Bobiense* 4, 1982, p. 91-162, Text p. 110. Id., «Le voyage de Colomban († 615) à Rome: de la diplomatique à l'hagiographie», *Augustinianum* 24, 1984, p. 293-303.

116 siehe unten p. 73.

bezwingt»[117]. Die *Vita S. Amandi*[118] wurde nach Moreau «etwa dreißig Jahre nach seinem Tod», zu Anfang des VIII. Jahrhunderts in Noyon geschrieben[119].

Amandus stammt aus vornehmem aquitanischem Geschlecht. Er verläßt Heimat und Eltern, um auf der Insel Yeu (Vendée) Mönch zu werden (c. 1). Von der Insel vertreibt er eine riesige Schlange (c. 2). Der Vater droht Amandus für den Fall, daß er nicht heimkehrt, die Enterbung an (c. 3). Am Grab des heiligen Martin betet Amandus, «daß ihn der Herr niemals zum Heimatboden zurückkehren, sondern sein ganzes Leben in der Fremde *(in peregrinatione)* verbringen lasse» (c. 4). In Bourges baut er mit Erlaubnis des Bischofs Austrigisel[120] und seines «Archidiakons, des heiligsten Sulpicius, des späteren Bischofs»[121] eine Zelle neben der Kirche auf der Stadtmauer (c. 5). Dort lebt er als Asket. Er reist «mit nur einem Begleiter» nach Rom. Tagsüber besucht er die Kirchen Roms, dann kehrt er jeweils nach St. Peter zurück (c. 6). Ein Kirchendiener findet ihn eines Abends in der Peterskirche und befördert ihn hinaus. Er sitzt außer sich *(in extasi mentis)* auf den Kirchenstufen und sieht den heiligen Petrus, der ihn ermahnt, zur Predigt *(ad praedicationem exercendam)* nach Gallien zurückzukehren (c. 7). Der König und die Bischöfe machen ihn zum Missionsbischof (ohne Bistum; c. 8). Er kauft Gefangene, läßt sie taufen – gregorianischer Missionsstil –, unterrichten und gibt sie frei (c. 9).

Zwei Wunder illustrieren die zweite Romfahrt: eine Dämonenaustreibung (c. 10) und eine wunderbare Rettung aus dem Seesturm (c. 11) durch den heiligen Petrus (c. 12). Amandus missioniert ausgerüstet mit einem Taufbefehl König Dagoberts in der Gegend von Gent. Er wird geschlagen und ins Wasser geworfen. Amandus kauft wieder Gefangene und tauft sie (c. 13). Er erweckt einen Gehenkten zum Leben (c. 14) und hat endlich Erfolg in der Mission (c. 15). Er predigt unter Slawen jenseits der Donau; da er keine Frucht sieht und auch keine Chance, «das Martyrium, das er immer suchte, zu erlangen», kehrt er an die Schelde zurück (c. 16). Der Autor trägt nach, daß Amandus es gewagt hat, König Dagobert wegen schwerer Verbrechen – columbanischer Stil – zu tadeln. Deshalb sei er gewaltsam *(non absque iniuria)* aus dem Reich vertrieben worden und in die ferne Mission gegangen. Jetzt aber hat Dagobert einen Sohn bekommen und sucht einen würdigen Taufpriester. Er versöhnt sich mit Amandus; die Höflinge Eligius und Audoin zerstreuen Bedenken des Amandus gegen die

---

117 Krusch, *Ionae vitae sanctorum*, p. 145 sq.

118 Vita S. Amandi, *Merov.* t. 5, p. 428-449.

119 E. de Moreau, *Histoire de l'église en Belgique* t. 1, Brüssel ²1945, p. 79.

120 Seine Vita und Miracula *rusticante sermone* (Miracula S. Austrigisili c. 1) *Merov.* t. 4, p. 191-208.

121 Auch er hat eine Vita erhalten, unten p. 55.

Verwicklung in weltliche Händel. Amandus tauft den Säugling Sigibert, der klar und vernehmlich «Amen» respondiert (c. 17). Amandus wird Bischof von Maastricht. Seine Predigt erregt Widerstand im Klerus (c. 18). Auf einer Schelde-Insel übt Amandus Askese. Alle Widersacher werden vom Himmel bestraft (c. 19). Amandus missioniert ohne Erfolg unter den Basken (c. 20). Mit seinem Waschwasser wird ein Blinder geheilt (c. 21). Amandus kehrt zurück und gründet ein Kloster (Elnon=St. Amand; c. 22). Ein zweites Kloster soll in Nant bei Aveyron entstehen. Der zuständige Bischof (von Uzès) ärgert sich darüber so, daß er Amandus ermorden lassen will. Ein Unwetter verhindert den Anschlag (c. 23). Amandus veranlaßt eine blinde Frau, die einen heiligen Baum verehrt, die Axt an das heidnische Heiligtum zu legen, worauf sie wieder sieht (c. 24). Ein ungehorsamer Mönch erkrankt zu Tode und wird geheilt durch Wein und Brot. Die Gaben hat Amandus geschickt (c. 25). Man kann nicht alle Wunder des Heiligen erzählen. Er ist im Kloster Elnon (St. Amand) begraben (c. 26).

Die Kontur des Heiligen ist nicht mehr scharf, im großen ganzen aber noch geschichtlich. Der Übergang vom pittoresken Asketendasein auf der Stadtmauer von Bourges zum unruhigen Missionarsleben ist noch als eine Bruchstelle im Leben des Amandus sichtbar. Die abrupte Hinwendung zu einem neuen Lebensideal ist für uns nur durch das Vorbild Columbans erklärbar. Verbindungen sind durch Jonas von Bobbio gesichert; auch entspricht der sprunghafte Missionsstil des Amandus dem, was wir von anderen Missionaren des Columbankreises wissen[122]. Von Columban verlautet in der *Vita S. Amandi* allerdings kein Wort. Als das den Missionsgedanken auslösende Moment wird eine *Romwallfahrt* genannt.

Man kann überlegen, ob das Motiv der Romwallfahrt nicht als ein späterer Einschub, eine Uminterpretation der *Vita S. Amandi* angesehen werden muß. In den merowingischen Viten ist die Martinswallfahrt nach Tours wichtiger als die Apostelwallfahrt nach Rom. Es wird für viele gegolten haben, wenn vom heiligen Eligius gesagt ist, er wäre liebend gerne nach Rom gegangen, wenn ihm nicht etwas dazwischengekommen wäre[123]:

Ubi tunc Eligius cum sodale libentissime perrexisset, nisi ei quaedam causa inpedimenti fuisset.

Erst durch die angelsächsischen Missionare, vor allem Bonifatius, wird die Romwallfahrt populär. Sie gehört dann für manche so sehr ins Bild eines Heiligen, daß sie nachträglich in Viten eingeführt wird.

[122] Etwa von Eusthasius von Luxeuil und seinem Konkurrenten Agrestius, dem *novus proditor* unter den Jüngern des Meisters, Jonas, Vita S. Columbani II 7-9.

[123] Audoin, Vita S. Eligii I 33, *Merov.* t. 4, p. 690.

Aber Amandus, «der Apostel der Belgier», war tatsächlich in Rom und sah seinen Missionsauftrag als ein von den Nachfolgern des heiligen Petrus legitimiertes Amt an. Alle seine Stiftungen erhielten das Petrus-Patrozinium. Er stand in enger Verbindung mit Papst Martin I. (649-655). Ein Schreiben dieses Papstes an Amandus vom Jahr 649 antwortete ausführlich auf eine (verlorene) Anfrage[124]. Aus Rom erhielt er ferner auf Papyrusrollen die Akten der Lateransynode von 649 und Reliquien. Amandus begegnete einem der ohnmächtigsten Päpste der Geschichte. Martin I. wurde aus Rom verschleppt, einem Schauprozeß in Konstantinopel unterzogen und starb als Verbannter am Schwarzen Meer.

Das ist der geschichtliche Hintergrund. Die *Vita S. Amandi* aber weiß nichts von einzelnen Päpsten oder der «byzantinischen Epoche des Papsttums». Der Schock, den das irdische Rom schon vielen Frommen versetzt hat, ist im Hinauswurf aus der Peterskirche treffend geschildert und durch die Petrusvision sublimiert und verklärt. Für die Vita ist es St. Peter selbst, der Amandus als Missionar aussendet. Die Reduzierung der Beziehungen zu einzelnen Päpsten auf Romidee und Verehrung des Apostelfürsten hat mit dem Erzählstil der Vita zu tun, die das Leben als eine Folge von möglichst einfachen Szenen auffaßt. Man kann dies an c. 17 beobachten. Ein Historiker hätte das Zerwürfnis mit König Dagobert spätestens zu c. 16 als Begründung für das Missionsabenteuer des Amandus unter den Alpenslawen erwähnen müssen. Der Hagiograph aber braucht für die unwahrscheinlichsten Aktivitäten seines Helden keine Begründung. Er muß vom Streit zwischen dem König und dem Heiligen erst da reden, wo er den König selbst auftreten läßt. Das gibt dann den Hintergrund für eine Versöhnungsszene.

Das geschichtliche Element fehlt keineswegs, aber es kommt anders zur Geltung, als wir es gewohnt sind. Keine Jahreszahl erleichtert die Orientierung, nicht einmal Todesjahr und -tag sind genannt. Mit Personen- und Ortsnamen hingegen spart die Vita nicht. Die Kausalität der Ereignisse (warum Amandus seine Zelle zu Bourges verließ, zu den Slawen ging usw.) spielt kaum eine Rolle. Doch werden die vielfältigen Widerstände, die sich Amandus entgegenstellen, der Fehlschlag mancher Unternehmung, offen geschildert. Die Vita ist naiv im besten Sinn. Alles ist Gegenwart, die Personenstruktur vereinfacht (Papst = Petrus), das Geographische präsent in seiner bunten Fülle. Aber die historische Tiefenstruktur ist eingeebnet. Episode folgt auf Episode. Wie im Bilderbogen.

[124] Milo von St. Amand hat diesen Brief in seine Suppletio vitae S. Amandi aufgenommen, *Merov.* t. 5, p. 452 sqq. Neue Ausgabe des Briefes Papst Martins I. an Amandus R. Riedinger, *Acta Conciliorum Oecumenicorum* ser. II 1: Concilium Lateranense a. 649 celebratum, Berlin 1984, p. 422 sqq.

Die Vita ist in der Karolingerzeit stilistisch «verbessert», aber nicht umgeschrieben worden[125]. Am Begräbnisort des Heiligen hat Milo von St. Amand (809-872) um die Jahrhundertmitte eine groß angelegte metrische *Vita S. Amandi* geschrieben[126], dann nach 855 die Vita erweitert[127] durch eine *Suppletio*, in der er mit Hilfe der Akten der Lateransynode von 649 und des *Liber pontificalis* das Bild Papst Martins I. konturierte (I). Dem fügte er den Brief des Papstes an Amandus (II) an, Berechnungen des Geburts- und Todestages des Heiligen (III, IV), eine Predigt zum Todestag (V), eine weitere zur Feier seiner Translation (VI), eine dritte zum Fest der Elevation (die im Jahr 809 stattgehabt hatte, c. VII). Den Abschluß bilden ein Kerzenwunder, das im Herbst 855 geschah (VIII), und das «Testament des heiligen Amandus» (IX). Dieses Werk Milos ist ein Werk echt spätkarolingischer «Heiligenforschung». Es hat die merowingische Vita wenig verändert integriert. So ergibt sich das seltene Bild einer Koexistenz von merowingischem und karolingischem Epochenstil. Im hohen Mittelalter wurde in St. Amand dann der «Bilderbogen» der merowingischen Vita in eine Folge von Miniaturen umgesetzt, die Blatt für Blatt die Lebensstationen des Heiligen vorführt[128].

Die columbanisch-merowingische Mission wird um 700 abgelöst durch die englische – dieses Bild ergibt jedenfalls die biographische Literatur. Wilfrid, Willibrord und Winfrid-Bonifatius sind die großen Namen der abendländischen Missionsgeschichte des VIII. Jahrhunderts. Vielleicht hat es noch Missionsversuche der gallischen Kirche gegeben. Bayern hat Korbinian, den ersten Bischof von Freising, als einen gallischen Missionar in Erinnerung. Seine Vita aber, die in großem zeitlichen Abstand Arbeo v. Freising († 783) schrieb, ist kein merowingisches Missionarsleben mehr.

---

[125] Handschriftenklasse «B» in Kruschs Ausgabe *Merov.* t. 5.

[126] *MGH Poetae* t. 3, p. 561-610. Traubes Ausgabe enthält all die Zugaben, die den literarischen Anspruch des in vier «Bücher» geteilten Gedichts dokumentieren; dabei Widmungen in Form von Figurengedichten.

[127] *Merov.* t. 5, p. 450-485.

[128] Valenciennes, Bibliothèque Municipale Cod. 606 und 607 (alte Signaturen 501 [460] und 502 [461], beide saec. XII. Reproduktionen daraus im Anhang zu *Merov.* t. 5. In diesen Hss. findet sich auch jeweils eine Aldegundisbiographie (siehe u. S. 108) mit Bildern, die darstellen, wie die merowingische Visionärin den Heimgang des hl. Amandus mit allen von ihm gewonnenen Seelen sieht, O. Dittrich, *St. Aldegundis, eine Heilige der Franken*, Kevelaer 1976, p. 46.

4. ELIGIUS

Bischofsleben im Goldenen Zeitalter der Merowinger

Die Merowingerzeit gilt als ein düsteres Zeitalter. *Tenebricosum* haben die Magdeburger Centuriatoren das VII. Jahrhundert genannt. Schon das IX. Jahrhundert hat begonnen, die Erinnerung an es zu zensieren, zu interpretieren und zu «säubern». Wie hämisch und parvenühaft klingt die Schilderung, die der Anwalt der kurzgeschorenen Karolinger von dem altfränkischen Königsgeschlecht der *reges criniti* gibt, die langhaarig auf einem mit Rindern bespannten Wagen durch ihr Reich fuhren und denen keine berittene Schwadron, sondern der fränkische Ochsenknecht vorausging[129].

Wir wissen viel von den Greueln der Merowinger, wenig von ihrer Herrlichkeit. Seitdem man unversehrte Königsgräber gefunden hat[130], ahnt man etwas vom Glanz der Epoche. Krypten wie die von Jouarre vermitteln eine Ahnung vom großen Bauen der Zeit. Doch gibt es keinen Ort mehr, wo man das Merowingische unmittelbar sinnfällig erfahren könnte, wie das Karolingische in Aachen, das Ottonische in Hildesheim, das Salische in Speyer, das Staufische in Castel del Monte. Keine der großen merowingischen Kirchen steht noch aufrecht. Die Architekturlandschaft ist wohl schon zu Karolingerzeiten ebenso gründlich wie die Literaturlandschaft umgepflügt worden.

Nur wenige Bischofsbiographien der Epoche sind erhalten geblieben. Eine für das *frühe* VII. Jahrhundert charakteristische Bischofsvita ist die des Gaugerich von Cambrai. Die *Vita S. Gaugerici* wurde bald nach dem Tod des Bischofs (um 625) von einem Unbekannten, wahrscheinlich einem Kleriker von Cambrai, geschrieben[131]. Gaugerich stammt aus der Trierer Gegend. Trotz seines germanischen Namens ist er Romane. Seine Eltern gehören «nicht zu den ersten und nicht zu den letzten in der Würde dieser Welt» (c. 1). Ebenso unauffällig ist das Leben des Sohns, das nur durch seinen zeittypischen Inhalt für uns wichtig ist. Seine Bildungsgrundlage ist der auswendig gelernte Psalter. Er wird ein vorbildlicher Kleriker und Bischof von Cambrai (c. 4). Ein Leprakranker (c. 5), Gefangenenbefreiungen[132], eine Martinswallfahrt nach Tours (c. 10) spielen in

---

[129] Einhart, Vita Karoli c. 1.

[130] Im Jahr 1653 ist in Tournai das Grab Childerichs I. († 481), Chlodwigs Vater, geöffnet worden. Die dabei gefundenen Juwelen (I. I. Chifletius, *Anastasis Childerici I.*, Antwerpen 1655) kamen zuerst nach Wien, dann nach Paris und sind dort wieder untergegangen. Neuerdings ist in St. Denis ein Schatzfund gemacht worden: M. Fleury/A. France-Lanord, «Les bijoux mérovingiens d'Arnegonde», *Art de France* 1, 1961, p. 7-18.

[131] *Merov.* t. 3, p. 652-658.

[132] Über diesen für die Merowingerzeit charakteristischen Wundertyp Graus, «Die

seinem Leben eine Rolle. Der Bischofsstab, den die Diener entgegenzunehmen versäumen, steht in der Luft (c. 11), ein Zug von Sklaven wird befreit, während der Menschenhändler im Wirtshaus schläft (c. 12). Nach seinem Tod erscheint er seinem Nachfolger (c. 13), der ein Franke ist, wie unser Biograph zu bemerken nicht versäumt[133]. Wunder am Grabe bestätigen die Heiligkeit. Die merowingische Vita, die sich Barbarismen wie den von den Grammatikern ausdrücklich untersagten Komparativ *pior* (von *pius*) leistet[134], wurde im IX. oder frühen X. Jahrhundert umstilisiert[135]. Im XI. Jahrhundert goß der Verfasser der *Gesta episcoporum Cameracensium* das Material nochmals um, in eine dritte, dem monumentalen Stil der Zeit gemäße Form[136]. Das ist eine für ein merowingisches Heiligenleben charakteristische Sequenz stilistischer Umformungen. Ungewöhnlich ist nur, daß die älteste Form sich neben den jüngeren in der Überlieferung behauptete.

Am Hof des Merowingers Chlothar II., der nach Brunichildens Tod das Reich wieder vereinigt hatte (613-629), gab es einen Kreis von fünf Freunden, dessen Desiderius von Cahors in einem Brief an Audoin (Dado) von Rouen gedenkt[137]:

> «Unerschüttert bleibe die alte Liebe zwischen uns [Desiderius und Audoin] und deinem, vielmehr unserem Eligius, unzertrennt die Brüderlichkeit von einst. Wir wollen uns durch gegenseitige Gebete stützen, daß wir ebenso, wie wir im Palast des irdischen Herrschers Gefährten waren, auch im Palast des himmlischen Königs zusammenzuleben verdienen. Und obgleich ich aus unserem Kreis schon zwei Brüder verloren habe, so haben wir für sie den ehrwürdigen Paul und den auf Grund seiner Verdienste nicht minder ruhmwürdigen Sulpicius.»

Fünf Freunde am merowingischen Hof – fünf Bischöfe: Desiderius von Cahors (630-655), Audoin von Rouen (641-684), Eligius von Noyon (641-660), Paul

Gewalt bei den Anfängen des Feudalismus und die ‹Gefangenenbefreiungen› der merowingischen Hagiographie», *Jb. für Wirtschaftsgeschichte* 1961/1, p. 61-156.

133 Auf die Volkszugehörigkeit achtet auch «Fredegar», der fränkische Geschichtsschreiber des VII. Jahrhunderts.

134 Vita S. Gaugerici c. 7. – *Pius, piissimus duos habet gradus, positivum et superlativum*, Pompeius, Commentum artis Donati, ed. E. Keil, *Grammatici latini* t. 5, Leipzig 1868, p. 154.

135 Vita II S. Gaugerici, *Acta SS* Aug. t. 2, 1735, p. 672-675. Älteste Handschrift ist Vat. Pal. lat. 582, fol. 1r-3v (Nachtrag), geschrieben um 950. Die Hs. ist zuletzt beschrieben bei H. Hoffmann, *Buchkunst und Königtum im ottonischen und frühsalischen Reich*, Stuttgart 1986, p. 258 sq. (irrige Folioangabe).

136 Vita III S. Gaugerici, *Acta SS* Aug. t. 2, p. 675-690.

137 Desiderius Cadurcensis epist. I 11, ed. D. Norberg, Stockholm 1961, p. 30.

von Verdun (um 621-um 640), Sulpicius von Bourges (624-646) – fünf Heilige. Von allen gibt es Viten. Am wenigsten wissen wir von Paul von Verdun. Seine Vita[138] ist in der überlieferten Form hochmittelalterlich, sie beruft sich (c. 8) auf die nach 916/917 geschriebenen *Gesta episcoporum Virdunensium* des Bertarius[139], die auf ältere Quellen zurückgehen. Die Geschichte, wie Paulus als Mönch zu Tholey in den heißen Ofen steigt, mit seiner Kutte den Backofen reinigt und das Brot auslegt[140], hat merowingisches Kolorit. Auch müssen die gemalten Wunderbilder, von denen Bertarius und ihm folgend die hochmittelalterliche *Vita S. Pauli* erzählt[141], eine literarische Quelle gehabt haben. Man kann eine merowingische *Vita S. Pauli* als Ausgangspunkt der Überlieferung vermuten.

Nächst Paulus von Verdun ist Sulpicius von Bourges wohl der älteste des Kreises. Eine bescheidene Vita[142], die bald nach seinem Tod (646) geschrieben wurde, zeichnet ihn als Musterbild und Wundertäter und verbirgt ihre Sprachlosigkeit in Formeln und Manierismen wie dem exzessiven Gebrauch von *videri*[143]:

> *Igitur beatus Sulpicius episcopus, dum adhuc in seculari habitu in domo parentum consistere videretur, ita bonis operibus deditus fuit, ut nihil aliud magis videretur agere, quam aut ecclesias aedificare aut monasteria construere aut in operibus misericordiae circa pauperes se infatigabiliter exercere, et amore castitatis copulam matrimonii sprevisse visus est.*

138 *Acta SS* Feb. t. 2, 1658, p. 175-178.

139 Bertarius, Gesta episcoporum Virdunensium, *MGH Scriptores* t. 4, p. 39 sqq.

140 Vita S. Pauli Virdunensis c. 8, *Acta SS* Feb. t. 2, 1658, p. 177.

141 *Legi et picta vidi multa miracula* ... Bertarius, Gesta episcoporum Virdunensium c. 8, *MGH Scriptores* t. 4, p. 43; wörtlich ebenso Vita S. Pauli Virdunensis c. 8; *Acta SS* Feb. t. 2, 1658, p. 177.

142 *Merov.* t. 4, p. 371-380. Die Textgeschichte ist verwickelt, Kruschs Textdarbietung ohne Handschriftenstudium kaum verständlich.

143 Zitiert ist der Beginn der Vita S. Sulpicii, hier nach *Acta SS* Ian. t. 2, 1653, p. 175 (entspricht *Merov.* t. 4, p. 372, «B»-Spalte). Zum pleonastischen Gebrauch von *videri* Hofmann/Szantyr, p. 797. Die dort angegebene Literatur ist zu ergänzen durch J. Bernays, *Über die Chronik des Sulpicius Severus*, Seminarprogramm Breslau 1861, p. 54, wo bemerkt ist, daß «*videri* ohne Dativ bei Severus und seinen Zeitgenossen die Bedeutung ‹scheinen (δοκεῖν)› zu verlieren anfängt und vorwiegend für ‹erscheinen (cerni, φαίνεσθαι)› gebraucht wird, um eine offenkundige Thatsache, aber nicht einen Verdacht» zu bezeichnen. Auch diese jüngere Bedeutung verblaßt bis zu dem Punkt, da *videri* nur mehr als pleonastisches Füllwort oder periphrastisch zur bequemen Umschreibung des zu konjugierenden Verbum gebraucht wird.

»Der selige Bischof Sulpicius gab sich, als er noch in weltlichem Gewand im Haus der Eltern lebte, den guten Werken so hin, daß er nichts anderes mehr tat, als Kirchen bauen, Klöster errichten und sich in den Werken der Barmherzigkeit an Armen unermüdlich zu üben; aus Liebe zur Keuschheit verschmähte er das Band der Ehe.«

Desiderius von Cahors steht nach dem Datum seines Antritts des Bischofsamts (630) in der Mitte des Kreises. Er scheint der gewesen zu sein, der die Gruppe zusammenhielt. Er hat eifrig korrespondiert und die auslaufenden und eingehenden Briefe in zwei Büchern *Epistulae* gesammelt. Dieser Briefsammlung entnahmen wir oben den Vergleich des Palasts des Königs mit dem Himmelspalast, in dem die fünf Freunde sich wiedersehen wollten.

Die *Vita vel actus B. Desiderii*[144] sind nach älterem Urteil als zeitgenössisch anzusehen. Die neuere Forschung betrachtet sie als ein Werk des ausgehenden VIII. Jahrhunderts. Zur Spätdatierung veranlaßt die gute sprachliche Form, die man so im VII. Jahrhundert nicht für möglich hält. Freilich kann die Vita, deren handschriftliche Überlieferung über das X. Jahrhundert nicht zurückführt, verbessert worden sein, so daß wir unter Umständen eine Vita aus der Zeit um 670 vor uns haben, die stilistisch verändert wurde. Als Verfasser ist ein Mönch von St. Géry zu Cahors zu vermuten[145]. Der Titel *Vita vel actus* deutet an, daß den Leser nicht nur die Lebensbeschreibung eines Heiligen, sondern auch ein »Tatenbericht« erwartet.

Desiderius entstammt einer vornehmen Familie aus Albi[146]. Er wird in »gallikanischer Beredsamkeit« und »römischem Recht« unterrichtet, »damit römische Würde die Fülle und den Glanz gallischer Beredsamkeit temperiere«[147]. Mit seinen beiden älteren Brüdern steigt er am Hof Chlothars II. auf und wird *tesaurarius* (c. 2). Chlothars Sohn und Nachfolger Dagobert (im Gesamtreich 629-639) erweitert seine Befugnisse (c. 5). Einer seiner Brüder wird Bischof von Cahors; der andere, der die Verwaltung von Marseille innegehabt hat, stirbt. Desiderius tritt seine Nachfolge an (c. 7). Der zum Bischof von Cahors beförderte Bruder wird ermordet; Desiderius tröstet seine Mutter, die nur

---

[144] *Merov.* t. 4, p. 563-602. WATTENBACH/LEVISON, *Deutschlands Geschichtsquellen* fasc. 1, p. 127. – Zu *vel = et* (spätlateinisch) HOFMANN/SZANTYR, p. 502.

[145] Man vergleiche Vita B. Desiderii c. 38. *Géry* ist die südfranzösische Form von Desiderius; nordfranzösisch: *Didier*. Es gibt auch im Nordfranzösischen St. Géry. Das ist dann Gaugerich von Cambrai.

[146] Möglicherweise Nachkomme des senatorischen Adels nach K. F. STROHEKER, *Der senatorische Adel im spätantiken Gallien*, Tübingen 1948, p. 135. Eine *Bobila senatrix Romana* kommt in Vita B. Desiderii c. 28 vor.

[147] *ut ubertatem eloquii Gallici nitoremque sermonis gravitas Romana temperaret*, Vita B. Desiderii c. 1 mit Hieronymus epist. 125, 6.

noch ihn hat. Die Mutter ermahnt in Briefen den ihr Verbliebenen (c. 8). Drei dieser Briefe rückt der Biograph ein (c. 9-11) und stellt ihnen die beiden Mandate zur Seite, mit denen König Dagobert im Jahr 630 Desiderius zum Nachfolger seines ermordeten Bruders in Cahors macht (c. 13-14).

Als erstes erneuert Desiderius die Mauern von Cahors. Dann baut er einen Bischofspalast, dessen eindrucksvolle Konstruktion über dem Ufer des Lot unser Verfasser mit Architektenblick erfaßt. Gegenüber, am anderen Ufer des Lot, am Ort, wo der Bruder erschlagen worden war, entsteht eine Petersbasilika; dann wird eine Julianbasilika gebaut und ein zum Verweilen einladendes, immer wohltemperiertes Martinsoratorium (c. 16).

Das Kastell wird höher geführt und verstärkt. Was Desiderius für die Innenausstattung seiner Bauten getan hat, muß man gesehen haben, sagt der Biograph, das kann man nicht beschreiben[148]:

Quantus sit in calicibus decor ex distinctione gemmarum, nec ipsos intuencium obtutos facile diiudicare reor. Fulgent quidem gemmis auroque calices, praeminent turres, migant coronae, resplendent candelabra, nitet pumorum rotunditas, fulgit recentarii colique varietas, nec desunt patenae sacris propositionis panibus praeparatae, adsunt et stantarii magnis cereorum corporibus abtati. His omnibus crux alma ut preciosissima, varia simul et candida arcubus adpensa sanctisque superiecta fulget. Haec sunt opera Desiderii, haec munilia eius sponsae, hoc studium pontificis nostri, hoc emolumentum pastoris aegregii; in his vel maxime elaboravit, in his sedule studium inpendit, quod dum paravit, deo quidem honorem, sanctis autem venerationem et sibi providit mercedem perhennem.

»Was für eine Zier an den Kelchen in der Anordnung der Edelsteine ist, das können nicht einmal die, die sie mit eigenen Augen anschauen, leicht unterscheiden. Es glänzen von Edelsteinen und Gold die Kelche, hoch ragen die Sakramentstürme, es schimmern die Lichterkronen, spiegeln die Kandelaber, es prangt das Rund der goldenen Äpfel, farbig blitzen Wein- und Siebgefäß, und es fehlen nicht die Hostienschalen für die heiligen Eulogienbrote[149]. Da stehen auch Leuchter, die große Kerzenleiber zu fassen vermögen. Über alledem blitzt, an den Bögen aufgehängt und über das Heilige erhoben, als das kostbarste das Kreuz, zugleich bunt und weiß. Das sind die Werke des Desiderius, das ist der Schmuck seiner Braut, der Eifer unseres Hohenpriesters, das Wirken des vortrefflichen Hirten. Darin hat er sich am meisten gemüht, darauf mit Fleiß seinen Eifer gewandt, und als er das tat, hat er Gott die Ehre, den Heiligen Verehrung und sich selbst ewigen Lohn gewonnen.«

Hier tritt ein neues Element im Bischofsbild auf. Man halte dagegen die Figur des Caesarius von Arles, die das gallische Bischofsbild des VI. Jahrhunderts ge-

---

[148] Vita B. Desiderii c. 17, *Merov.* t. 4, p. 576.

[149] So erklärt *panes propositionis* (bibellateinisch »Schaubrote«) G. LACOSTE, *Histoire générale de la province de Quercy* t. 1, Cahors 1883, p. 227.

prägt hat: Der Rhetor und Pastor, der redet und redet bis zum Überdruß selbst seiner Hausgenossen. Und nun ein Jahrhundert später ein Bischof, der das Himmlische im Saeculum nicht mehr über die Ohren und den Verstand, sondern die Augen und das Herz beschwört. Gewiß hat Caesarius nicht nur geredet, sondern auch bildhaft Liturgie gefeiert. Ebenso hat Desiderius nicht nur Tempel um Tempel aufgerichtet, sondern auch gepredigt. Aber die Akzentverschiebung ist unübersehbar. Die anschaubaren Dinge werden wichtigere Zeugnisse des Lebens als das schriftlich oder mündlich Überlieferte. *Die Bilder werden stärker als die Worte.* So bleibt es für viele Jahrhunderte. Desiderius, der die Kirche nicht in abstracto, sondern konkret als seine Kirche von Cahors liebt und sie in ihrer Sichtbarkeit wie eine Braut schmückt, präfiguriert einen Bischofstyp, der lange maßgebend bleibt und in spätkarolingischer und ottonischer Zeit, in einem Salomo III. von Konstanz und Bernward von Hildesheim, seinen Höhepunkt erreicht.

Aus der kursorischen Betrachtung des ersten Drittels der Vita wird ihr ungewöhnlicher Bau hinreichend deutlich. Sie ist offen für den Heiligen umgebende Gruppen (Familie, Freunde, Hof) und nur am Rande zur Heiligenvita gehörendes Material. Neuland beschreitet der Autor (oder Überarbeiter), indem er in großem Umfang archivalische Überlieferung in den Kontext der Vita aufnimmt: drei Briefe der Mutter an Desiderius (c. 9-11), zwei Mandate König Dagoberts (c. 13-14), eine Liste derer, die unter Desiderius der Kirche von Cahors große Schenkungen zugewandt haben (c. 28), eine andere Liste der von Desiderius selbst seiner Kirche geschenkten Güter (c. 30), das Testament des Bischofs (c. 34), eine Liste der Tituli, mit denen er seine Schenkungen versah (c. 54). So öffnet sich die Vita weit – weiter als Possidius' *Vita S. Augustini* und Jonas' *Vita S. Columbani* – für historiographisches Material, nähert sich der Geschichtsschreibung in der Art des Eusebius. Die geschlossene asketische Vitenform der Spätantike, die den Heiligen von der Geschichte abschneidet, wird aufgebrochen. Nicht mehr die edle Form, sondern der kostbare Stoff fasziniert die Zeit. Die Vita wird ein Mosaik aus glänzenden Steinen. Das gilt auch für die sprachliche Gestalt. Die Vita ist durchflochten von Ketten von Zitaten aus der Vitenliteratur (besonders der Eligiusvita) und den Briefen des Hieronymus. Trotzdem ist die *Vita B. Desiderii* nicht nur «pour l'histoire du règne de Dagobert I[er], notre source la plus abondante»[150], sondern auch das Porträt einer religiösen Alternative, die das dunkle VII. Jahrhundert zum Leben der Buße und des Gebets in der Einsamkeit der Wälder zu bieten hatte: ein Bischofsleben zum Schmuck der Stadt Gottes.

Auch die *Vita S. Eligii* ist nicht mehr in originaler Gestalt erhalten. Das ist

[150] R. Poupardin, *La vie de Saint Didier*, Paris 1900, p. X.

um so bedauerlicher, als sie bald nach seinem Tod (660) verfaßt wurde von dem letzten Überlebenden des Kreises der fünf Frommen am Hof Chlothars II. und Dagoberts, dem Bischof Audoin von Rouen. Audoin und Eligius standen sich nahe. Sie haben dies dadurch symbolisiert, daß sie am selben 13. Mai des Jahres 641 den Schritt aus dem Hofleben in das Bischofsamt taten. Audoin hat Eligius lange überlebt und um 673/675 dem Freund das Denkmal gesetzt, das wir nur mehr in einer im VIII. Jahrhundert «umgebauten» Form kennen[151]. Die Vita – in ihrer erhaltenen Gestalt – ist zweigeteilt. Das erste Buch schildert Eligius als Laien, das zweite im Bischofsamt. Das ist die Disposition, in der Sulpicius Severus das Martinsleben vorstellt (*vel ante episcopatum vel in episcopatu, Vita S. Martini* c. 1), der allerdings noch nicht in zwei Bücher teilt. Ein Mönch von Noyon hat ebenfalls noch im VIII. Jahrhundert als drittes Buch eine rhythmische Fassung beigegeben[152]. Dieses in den Literaturgeschichten noch nicht gewürdigte Gedicht von 500 rhythmischen Hexametern[153] ist gerade wegen seiner Roheit und Regellosigkeit ein wichtiges Dokument für die Literatur des VIII. Jahrhunderts. Es bezeugt den Willen, am spätantiken metrischen Heiligenleben anzuknüpfen, und ist ein Verbindungspunkt zwischen literarischen Traditionen des V./VI. Jahrhunderts und der unter englischem Einfluß erneuerten Vita metrica der Karolinger.

Eligius ist eine zentrale Figur der Merowingerzeit. Sein Leben hat viele Seiten: Anhänger Columbans, Berater und Gesandter der Könige, Missionar, Klosterstifter, Wundertäter, Bischof, Goldschmied. In letzter Eigenschaft ist er am bekanntesten geworden. Alle seine Goldschmiedewerke sind untergegangen, aber durch die Vita wissen wir von ihnen. Die Goldschmiede des Mittelalters haben Eligius zu ihrem Patron erhoben und sein Andenken vielfältig im Bild verewigt. Die Vita beschreibt ihn in seiner merowingisch-barbarischen Pracht[154]:

Erat enim statura prolixus et facie rubicundus; gerebat caesariem formosam et crinem quoque circillatam; manus habebat honestas et digitos longos; angelico vultu, simplice et prudente visu. Utebatur quidem in primordio aurum et gemmas in habitu; habebat quoque zonas ex auro et gemmis compositas necnon et bursas eliganter gemmatas; lineas

[151] Krusch hat in *Merov.* t. 4, p. 663-741 nur einen Teil der Vita ediert. Um sie ganz kennenzulernen, muß man auf die alten Editionen zurückgreifen (cf. *Clavis PL* nr. 2094), von denen am ehesten zugänglich ist *Migne PL* 87, col. 479-594.

[152] Inc. *Innumeros homines sublimia facta ferentes*, ed. K. Strecker, *MGH Poetae* t. 4, p. 787-806. Schaller/Könsgen, *Initia carminum* nr. 8127 [Lit.].

[153] cf. Wilh. Meyer, *Gesammelte Abhandlungen zur mittellateinischen Rythmik* t. 3, ed. W. Bulst, Berlin 1936, p. 234-242, bes. p. 235 (zum 499. und 500. Vers, der in Streckers Ausgabe als Prosa gedruckt ist).

[154] Vita S. Eligii I 12, *Merov.* t. 4, p. 678.

vero metallo rutilas orasque sarcarum auro opertas, cuncta quidem vestimenta praetiosissima, nonnulla etiam olosirica.

«Er war aber von hoher Gestalt, rötlichem Antlitz, schöner Haartracht mit Locken, hatte feine Hände und lange Finger, ein Engelsgesicht von einfachem und klugem Ausdruck. Anfangs trug er Gold und Edelsteine an seiner Kleidung; er hatte auch Gürtel aus Gold und Edelsteinen und elegante gemmenbesetzte Taschen. Seine Untergewänder glänzten von Metall; die Säume der Übergewänder waren mit Gold bedeckt; alle Kleider waren äußerst wertvoll, einige sogar ganz aus Seide.»

Darunter soll Eligius bald das rauhe Büßergewand *(cilicium)* getragen haben. Später habe er sich von seiner Kleiderpracht getrennt und – wie St. Martin – ganz gewöhnlich angezogen. Die Schilderung des schönen und goldbedeckten Eligius ist die farbigste Personenbeschreibung der merowingischen Biographie.

Ein charakteristischer Abschnitt ist die Schilderung der Einweihung eines von Eligius gegründeten Frauenklosters zu Paris (I 18):

Igitur cuncto opere monasterii peracto atque omnia aedificia ancillarum dei expleta ... aedificavit postremo basilicam in honore sancti apostoli Pauli ad ancillarum dei corpora sepelienda, cuius tecta sublimia operuit plumbo cum eligantia ... Aedificavit etiam immoque renovavit basilicam in honore sancti Marcialis Lemoveceni pontificis et confessoris, qua utique urbane stabilita plumbo eius cooperuit tecta. Ubi cum eiusdem reliquias satis devotus cum magno triumpho magnoque utriusque sexus comitatu, cum melodia psalmorum ac dulci modulamine antiphonarum chorus deferret psallentium, miraculum dominus declaravit memoriae dignum; ob hoc enim et Eligius eadem via arripi fecerat cum pignoribus, cum potuisset prorsus aliunde pergere rectius. Erant igitur haud procul tramite claustra carceris tetri, ubi tenebantur septem viri sive innocui seu noxii sub tertia custodia vincti. Cum ergo Eligius veluti quondam David ante archam exultans atque trepudians cum reliquiis et praefato agmine in voce exultationis praeteriret, mox ut ergastulo contra esse coeperunt, repente gestator pignorum gravi pondere depressus solo restitit fixus. Quem cum singuli conpellerent gressum quantotius movere, id se posse nullatenus voce publica est confessus. Dumque stantes singuli obstupescerent eventum rei, cepit vinctis in carcere quasi levis tonitruus audiri et statim vis quaedam cum magno impetu adveniens totum valide nimis concussit carcerem ab imis. Confestim seris omnibus effractis nexibusque dissipatis ostia obserata patuerunt inclusis. Illico ergo vestigia depressa ferentes pignora levigarunt et rei carcerem egressi ecclesiam petierunt.

cf. II Sm 6,14
Ps 41,5 etc.

«Als das ganze Werk des Klosters vollbracht und alle Gebäude der Mägde Gottes vollendet waren, ... erbaute er schließlich eine Basilika zu Ehren des heiligen Apostels Paulus, um die Leiber der Mägde Gottes zu begraben, und bedeckte vornehm das Dach der Basilika mit Blei ... Auch erbaute oder erneuerte er die Basilika zu Ehren des heiligen Bischofs und Bekenners Martial von Limoges; als sie stattlich hochgeführt war, deckte er ihr Dach mit Blei. Als nun der Chor der Psallierenden recht fromm seine heiligen Reliquien mit großem Triumph und großem Geleit beiderlei Geschlechts unter

Psalmenmelodien und süßem Antiphonengesang dahin führte, tat der Herr ein denkwürdiges Wunder; und darum hatte auch Eligius diesen Weg mit den Reliquien einschlagen lassen, da er geraderen Wegs anders hätte ziehen können. Es standen also nicht weit vom Pfad die Bewehrungen des finsteren Kerkers, wo sieben Männer – unschuldig oder schuldig – in härtester Haft gefesselt lagen. Als nun Eligius jubelnd und tanzend wie einst David vor der Bundeslade mit den Reliquien und dem genannten Zug 'unter Jubelrufen' vorbeizog, da blieb plötzlich ein Träger der Reliquien wie von einem schweren Gewicht niedergedrückt am Boden festgeheftet stehen, sobald sie dem Gefängnis gegenüberstanden. Als man ihn drängte, die Füße wieder zu bewegen, sagte er laut, er könne das nicht mehr. Als sie standen und staunten, wie das ausgehen werde, hörten die Gefesselten im Kerker gleichsam ein Donnergrollen, und sogleich kam eine Kraft mit großer Wucht und erschütterte den Kerker in seinen Grundfesten. Stracks barsten alle Riegel, brachen die Bande, und die verschlossenen Tore standen den Eingeschlossenen offen. Da hoben die Reliquienträger ihre gebannten Füße, und die Angeklagten zogen aus dem Gefängnis zur Kirche.»

Eligius' Kirchen sind kostbar; die blitzenden Bleidächer zeugen von Reichtum. Auf Frachtwagen hat man die Kostbarkeiten nach Solignac zur ersten Klostergründung des Eligius gefahren (I 15). Der größte Schatz von Kirche und Kloster sind die Reliquien, für die Eligius viele kostbare Schreine geschaffen hat.

Im Triumphzug werden die Reliquien des heiligen Martial in das neuerrichtete Kloster zu Paris geführt. Absichtlich führt Eligius den Zug an einem Gefängnis vorbei. Wenn die Heiligen den Kerker sprengen, dann ist auch der König machtlos. Das Wunder geschieht automatisch. Man braucht das Gefängnis nur in das Kraftfeld der Reliquien einzubeziehen, und schon werden erstaunliche Kräfte frei. Ein Beben zerstört das Gefängnis.

Hier sind mehrere der in den merowingischen Heiligenleben häufigsten Wunder in eines kumuliert. Das einfachste Element des Wunders ist die Reglosigkeit[155]. Ein Dieb kann nicht weiter, das Pferd bewegt sich nicht mehr, der Tote tut durch die Schwere seiner Bahre kund, wo er begraben sein will. Das zweite, typisch merowingische Wunder ist das der Gefangenenbefreiung. Unter dem *captivus*, den die merowingischen Heiligen befreien, ist weniger der Kriegsgefangene zu verstehen als der Sklave (der Kriegsgefangene, der zum Verkauf steht); oft ist es auch der Verurteilte im Gefängnis oder auf dem Weg zur Hinrichtung. Die Eligiusvita enthält fast alle Möglichkeiten der Hilfe für die *captivi*: Sklavenbefreiung durch Kauf und anschließende Freilassung (I 10), Rettung von Verurteilten aus dem Gefängnis (II 15), unmittelbar vor der Hinrichtung oder gar, indem der schon Gerichtete vom Galgen heruntergeholt und wie-

[155] Zwei Beispiele *Band I*, p. 203 (Sulpicius Severus) und 290 sq. (Gregor v. Tours). Weitere bei H. GÜNTER, *Psychologie der Legende*, Freiburg i. Br. 1949, p. 171 sqq.: «Festbannung und Erstarrung».

der zum Leben gebracht wird (I 31). Kann der Verurteilte nicht gerettet werden, so wird er wenigstens bestattet. Eligius hatte die Erlaubnis erwirkt, die Leichname der Hingerichteten, «wo er sie finden konnte, in Städten oder in Dörfern von Galgen, Rädern und Schlingen herabzunehmen und zu beerdigen»[156]. Die Fürsorge erstreckt sich auf Schuldige und Unschuldige. In merowingischen Heiligenleben wird kein Unterschied zwischen rechtmäßig und willkürlich Verurteilten gemacht – so wie im alten Rußland unterschiedslos allen Sträflingen das Mitleid der Bauern begegnete. Ausdrücklich heißt es in dem Text von den Gefangenen *sive innocui seu noxii*. Nicht weniger prinzipiell als gegen Sklavenwesen und Todesstrafe wenden sich die Heiligen der Merowinger gegen den Kerker.

Die ausführlichste und eindrucksvollste Befreiung in der Eligiusvita gilt einigen Gefangenen, deren Schuld feststeht. Mehrere Männer haben einen Grafen *(iudex fiscalis)* ermordet; sie sind in Bourges eingekerkert. Auf einer Reise nach Limoges möchte Eligius sie besuchen, aber er wird nicht eingelassen. Traurig und unwillig geht er weiter. Auf dem Rückweg zieht es ihn wieder an das Gefängnis von Bourges. Nebel und Finsternis liegen über der Stadt. Als er in ihrem Schutz vor die Kerkerpforten tritt (II 15):

> *confestim velut magno ferientis inpulsu divino nutu confractae sunt serae, dissipatae cardines, ostia carceris patefacta omniaque vincula conpeditorum soluta.*

Unter einem Zauberschlag birst der Kerker. Eine unsichtbare Faust zertrümmert das Fenster der verschlossenen Sulpiciuskirche, in der die Befreiten Zuflucht finden. Krachend *(cum magno impetu)* sprengt sie die Fesseln, welche ihnen die Soldaten im Asyl der Kirche wieder angelegt haben. Tellurisch elementar wirkt in Beben, Sprengen und Krachen die Kraft der Heiligkeit. Die Effekte sind gröber als in den Dialogen Gregors d. Gr. Für die Wunder der merowingischen Heiligen wird das Getöse der Eligiusvita vorbildlich und repräsentativ[157].

In Bourges beschwor Eligius selbst die unsichtbare Faust des Erdbebens; in Paris tat es die Reliquie. Reliquienverehrung und Reliquienwunder nehmen großen Raum in der Eligiusvita ein. Dem Goldschmied Eligius widerstrebt es, Reliquien zu fassen, weil er die Berührung scheut (I 6). Aber er hat sie so gerne

[156] Vita S. Eligii I 31. Der Verfasser der Vita S. Leonhardi, nach KRUSCH saec. XI, hat daher wohl das Motiv, die heiligen Remigius und Leonhard hätten das Privileg gehabt, Gefangene durch ihren Besuch zu befreien, *Merov.* t. 3, p. 396 *Acta SS* Nov. t. 3, p. 150 sq.

[157] Die zuletzt zitierte Stelle übernimmt wörtlich die Vita S. Aridii c. 20, *Merov.* t. 3, p. 588. Die Schilderung der Gefangenenbefreiung in Vita S. Eligii I 10 benützt die Vita S. Amandi c. 9.

bei sich, daß in seinem Schlafgemach Reliquien vieler Heiliger zu seinen Häupten in einem Tuch aufgehängt sind (I 8 und 12). Eligius verehrt die Heiligengräber in Limoges: *devotissime omnium benedictiones hauriebat* (II 15). Er findet den von Licht und Wohlgeruch umhüllten Leichnam des Martyrers Quintinus (II 6). Alle Ehrfurcht weicht in der Not. Da versteht es Eligius, seine Heiligen zu erpressen. Als aus der Kirche der heiligen Columba in Paris Altarschmuck gestohlen wurde, beschwor Eligius sie, das Gestohlene rasch herbeizuschaffen. Andernfalls wolle er die Tür ihres Heiligtums so vernageln, daß sie niemand mehr verehren werde[158]. Der Goldschmied des merowingischen Himmelreichs, der Schöpfer der Schreine des heiligen Martin von Tours, Dionysius von Paris und vieler anderer zeigt Hammer und Zange und macht der kleinen Heiligen klar, daß der Heiligenkult ein Pakt ist: Glanz und Ehre für Schutz und Hilfe. Und die Heilige reagiert prompt.

Audoin, genannt Dado, von Rouen (641-684), der alle Freunde überlebte, hat bald nach seinem Tod eine Vita erhalten, die in originaler Form vorliegt[159]. Die *Vita S. Audoini* ist verglichen mit Desiderius- und Eligiusvita ein armer Text. Spielt hier die Landschaft eine Rolle? Die bedeutenderen Literaturzeugnisse Galliens kommen nach der Aufgabe Triers als römischer Residenz (um 400) aus dem südlichen Gallien. Nur langsam entsteht im Norden wieder literarisches Leben. Auffällig kontrastiert die Audoinsvita auch zu den anderen Viten des Kreises durch ihre kritische Zurückhaltung gegenüber dem Zeitgeschehen. Das «goldene Zeitalter der Merowinger», da ein respektierter König regierte, überall gute Bischöfe waren und sogar die Erde sich durch übergroße Fruchtbarkeit auszeichnete[160], war vorbei. König Dagobert ist für Audoins Biographen keineswegs «le bon roi Dagobert». Er betrachtet ihn mit Respekt und Distanz (so wie Gregor v. Tours etwa Chlodwig), wenn er ihn schildert als «geschickt, gescheit und gefürchtet»: *homo versutus admodum et ingenio callidus seu tremebundus in regno* (c. 2). Von der *Francorum saevissima feritas* (c. 4) ist die Rede und von Streit zwischen der *gens Francorum* und der *gens Austrasiorum* (c. 13), das heißt den neustrischen und austrasischen Franken. Der große zeitliche und räumliche Horizont des Lebens Audoins, der als Knabe noch von Columban gesegnet worden (Jonas, *Vita S. Columbani* I 26), Siegelbewahrer am Hof Dago-

[158] *«Audi», inquit, «sancta Columba, quae dico. Novit meus redemptor, nisi cito ornamenta tabernaculi huius furata reduxeris, equidem spinis adlatis faciam hanc ianuam ita obserari, ut numquam tibi ex hoc loco veneratio praebeatur ab hodie»,* Vita S. Eligii I 30, *Merov.* t. 4, p. 686.

[159] Vita S. Audoini, *Merov.* t. 5, p. 553-567.

[160] Den Katalog der guten Bischöfe bringt die Vita B. Desiderii Cadurcensis c. 25, die Beschreibung der Fülle in jenen Jahren c. 24.

berts gewesen war und als Bischof Rom (675/676) und Spanien gesehen hatte, findet nur Ausdruck in der alles sagenden Formel *qui voluerit hoc clare cognoscere, lustret Gallia et Aquitania, Spania vel Italia . . .* «wer das genau erfahren will, möge Gallien und Aquitanien, Spanien und Italien durchwandern . . .» (c. 17).

Der Glanz um Eligius und seine Freunde spiegelt sich in der Vita des Bischofs Bonitus, in dem noch einmal ein Abkömmling einer römischen Senatorenfamilie als Bischof von Arvernum (Clermont-Ferrand) erscheint[161]. Bonitus erhält, wie in diesen alten großen Familien üblich, zugleich eine sprachliche und juristische Bildung[162], dient am Königshof und folgt einem leiblichen Bruder im Jahr 690 als Bischof von Clermont-Ferrand nach. Allerdings nimmt er es nicht mehr so selbstverständlich wie einst Gregor v. Tours[163], daß ein Senatorensproß der Auvergne mangels anderer Ämter eben Bischof wird. Er fragt einen Schüler des Eligius um Rat (c. 9), beginnt ein Leben als Pilger und Wundertäter, das ihn bis nach Rom führt, und stirbt nach 705 in der Ferne[164]. Seine Vita wird bald nach 711 geschrieben. In ihr findet sich eine der beiden berühmten Schilderungen merowingischer Klöster[165]. Hier ist es das aquitanische Kloster Manglieu, ein *locus remotus aptusque sanctae sophiae* «ein zurückgezogener und für die heilige Weisheit geeigneter Ort» (c. 16):

Nam omni ex parte collium tuicione munitus nemoribus obumbratur. Comis frondentibus densis amenia virent rigante amne florida erga ortulum cenobii prata patentque

---

[161] Vita S. Boniti, *Merov.* t. 6, p. 119-139; *ex senatu Romano* (c. 1). Mit ihm schließt die Darstellung von STROHEKER, *Der senatorische Adel im spätantiken Gallien*, 1948, p. 140 sq.

[162] *grammaticorum inbutus iniciis, necnon Theodosii edoctus decretis* (c. 2). Mit letzterem ist der Codex Theodosianus gemeint (edd. Th. MOMMSEN/P. M. MEYER, Berlin 1905).

[163] Der Verfasser der Vita S. Boniti versteht sich als Fortsetzer Gregors v. Tours, der im Liber vitae patrum (c. 2 und c. 6) Biographien von Bischöfen von Clermont-Ferrand gegeben hatte (prol.).

[164] in dem geschilderten Kloster Manglieu.

[165] Die Übersetzung des Textes (*Merov.* t. 6, p. 127 sq.) will als ein Versuch verstanden werden. *turris pentacona* wird im Gegensatz zur bisherigen Auffassung (fünfeckiger Turm), ausgehend von Isidor, Etymologiae XVII 7, 34 als ein aus fünf runden sich verjüngenden Geschossen bestehender Turm verstanden; so erklären sich die *quater sena centra decora inferius superius conexa* als vier Bogengeschosse des Turmes. Aus dem zerstörten karolingischen Kloster Centula ist ein solcher Turm in Stichen belegt, cf. B. EFFMANN, *Centula und Saint Riquier*, Münster i. W. 1912, tab. 1 und 2. Die andere berühmte Schilderung eines merowingischen Klosters ist die von Jumièges in Vita S. Filiberti c. 8, *Merov.* t. 5, p. 589 sq.

largum ab austro aditum; triplici valvarum itinere clauditur limes. Iubare perlustrante splendent sanctorum martyrum aulae. Insignis micat sanctae semper virginis deique genitricis Mariae atque celsior eminet turris pentacona, quadriangulo emergeret fulchro: supragradiens ceteris, prominet una. Quater sena centra decora inferius superius conexa surgent celsaque fastigia micant. Apostolorum aula non minus interea fulget, quasi nota trigona sanctorum altaria nitent. Centra hinc indeque geminata conectunt columnae priscorum sculptae, a fulgretine emergere more elatae mire camerae. Tigna laqueariis affixa consistunt necnon et domorum candido decore rutilant muri urbis modo . . .

«An allen Seiten ist es von Hügeln beschützt und befestigt, von Hainen beschattet. Unter dichtem Laubdach, vom Fluß getränkt, grünen blumenreiche Wiesen vor dem Klostergarten und geben weiten Zugang von Süden her; drei Flügeltore schließen die Mauer. Leuchtet das Sonnengestirn, so strahlen die Hallen der heiligen Martyrer. Besonders funkelt die Halle der stets heiligen Jungfrau und Gottesmutter Maria, und höher erhebt sich der aus einem Vierecks-Werk geführte fünfmal sich verjüngende Rundturm: über die anderen Türme emporsteigend, ragt er allein. Viermal sechs stattliche Bögen erheben sich übereinander, hoch oben funkeln die spitzen Dächer. Doch der Apostel Halle blitzt nicht minder, wie ein Dreieckszeichen schimmern die Altäre. Von hier und von dort gedoppelte Bögen werden verbunden durch alte gemeißelte Säulen, die wie ein wunderbar erhobenes Gewölbe aus dem Grund aufsteigen. Das Dachgerüst ist mit Täfelung verkleidet, und auch die Mauern strahlen im Schmuck heller Gebäude wie die einer Stadt . . .»

Dann folgt die Schilderung des üppig fruchttragenden Gartens und der duftenden und leuchtenden Blumen darin: *aurea luce resplendent*. In der gestirnhaften Schönheit der Bauten und der vegetativen Schönheit des Gartens spiegelt das Kloster als ein Bild der Kirche in der Zeit Anfang und Ende des geschichtlichen Weges der Ecclesia: den Garten Eden der Genesis und das neue Jerusalem der Apokalypse.

Die Bischofsbiographie geht im Frankenreich des frühen VIII. Jahrhunderts merklich zurück. Wir können der Endphase der Merowingerzeit neben der *Vita S. Boniti* nur noch die Leben der Bischöfe Hubert von Lüttich (705-727) und Eucherius von Orléans (um 717-738) zuweisen. Die alte *Vita S. Hugberti*[166] ist eine Fortsetzung der Lebens- und Leidensgeschichte seines Vorgängers Lambert von Maastricht[167]. Das formlose und weitgehend von Vorbildern abhängige[168], in Lüttich entstandene Werk ist im früheren IX. Jahrhundert durch

---

[166] Vita I S. Hugberti, *Merov.* t. 6, p. 482-496.

[167] Über die Vita S. Landiberti vetustissima im folgenden Abschnitt. – Hubert hat den Bischofssitz von Maastricht nach Lüttich verlegt.

[168] Hauptquelle der Vita I S. Hugberti ist neben der Vita S. Landiberti die Vita S. Arnulfi.

eine Überarbeitung des Jonas von Orléans[169] verdrängt worden. Weder die spätmerowingische Vita noch die karolingische Überarbeitung wußten etwas von der Vorgeschichte des Bischofs zu erzählen; «hier setzte dann die Erfindungslust der Folgezeit ein»[170]. Hubert ist erst durch die von seinem Begräbnisort, St. Hubert in den Ardennen, ausgehende Legende der Heilige der Jagd und der Wälder geworden. Die magere *Vita S. Eucherii*[171] schildert einen Bischof, der als Gefangener Karl Martells im Kloster Sint-Truiden (St. Trond) stirbt.

5. LEODEGAR

Merowingischer Martyrer

König Sisebut hat um 610 die spanische Biographie des frühen Mittelalters mit seiner *Vita vel passio S. Desiderii* begründet[172]. Man ist sich darüber einig, daß der gelehrte König mit diesem Bravourstück nicht nur fromme Ziele verfolgte. Mit der Vita wurden nebenbei dynastische Rechnungen beglichen. Am Ort der Verehrung des Heiligen mochte man es auch als eine Herausforderung empfinden, daß der Westgote der gallischen Beredsamkeit zuvorgekommen war. Um 615 hat in Kenntnis des rhetorischen Feuerwerks aus Spanien ein Kleriker in Vienne eine neue Passion des 606/607 ums Leben gekommenen Bischofs geschrieben[173].

Am Ort der Verehrung eines Heiligen kennt man die Details besser, als das ein ortsfremder Schriftsteller vermag; die Neigung zur Verengung der Perspektive geht damit Hand in Hand. Hatte Sisebut noch mit Recht[174] geschrieben, Desiderius sei *plenissime grammatica edocatus* gewesen, so will die Passio aus Vienne nur von Bibelstudien wissen: *nimia eruditione universae bibliothecae*

[169] Ionas, Vita (II) S. Hugberti, *Acta SS* Nov. t. 1, 1887, p. 806-816.

[170] Wattenbach/Levison, *Deutschlands Geschichtsquellen* fasc. 2, 1953, p. 167. Weitere Hubertusbiographik des Mittelalters, von der Translatio, die Jonas seiner Vita beifügte, bis zur «Vita septima», *Acta SS* Nov. t. 1, p. 817-851.

[171] Vita S. Eucherii Aurelianensis, *Merov.* t. 7, p. 46-53.

[172] siehe im VIII. Kapitel.

[173] Passio II S. Desiderii, *Merov.* t. 3, p. 638-645. Kruschs Argumente (p. 627) reichen nicht aus, die Vita des Vienner Klerikers ins VIII. Jahrhundert herabzurücken.

[174] Desiderius von Vienne ist der Empfänger des berühmt-berüchtigten Briefes Gregors d. Gr., in dem dieser sich darüber entrüstet, daß Desiderius «Grammatik» unterrichtet habe, Registrum Gregorii XI 34, *MGH Epistolae* t. 2, p. 303; ed. Norberg, CC 140 A, p. 922. Zu diesem Brief H. de Lubac, «Saint Grégoire et la grammaire», *Recherches de Science Religieuse* 48, 1960, p. 185-226.

politus[175]. Die Königin Brunichilde bleibt die Kontrastfigur zum Heiligen; ihre Persönlichkeit verschwindet aber im Bild des aus den Königsbüchern bekannten Typus der Jezabel (c. 2 und 8). Der Untergang der Königin wird c. 14 in deutlicher Anlehnung an Sisebut, aber zurückhaltender geschildert. Brunichilde ist auch nicht mehr allein die *persecutrix* des Heiligen; für die übrigen Verfolger stehen die Namen von drei Grafen, die Desiderius hinrichten. Dagegen scheint es dem Kleriker von Vienne ratsam, den Namen der vornehmen Justa, die Desiderius Jahre zuvor in den Unzuchtsprozeß verwickelt hatte (Sisebut c. 4), und die Sache überhaupt zu unterdrücken. Am Schluß der Passio wird die Erhebung des Leichnams («Inventio») und seine Überführung («Translatio») vom Ort der Hinrichtung nach Vienne geschildert. Der Bischof Aetherius von Vienne (c. 16 und 19), offenbar Auftraggeber der Vita, wird gewürdigt, und auch seine Frau (*socia et iugalis viri venerabilis Aetheri episcopi, soror in Christo effecta*, c. 19) darf auftreten.

Die Passio ist als *lectio* konzipiert (c. 1 und 10) und hat dementsprechend einige rhetorische Elemente, bewegt sich aber auf niedererem Stilniveau als Sisebuts Vita. Versuche zu größeren Perioden enden im Chaos (c. 2). Von grammatischen Studien will unser Vienner Kleriker, wie seine Darstellung der Bildungsgeschichte des Desiderius zeigt, nichts mehr wissen; er selbst hat jedenfalls die Lehre vom Deponens versäumt[176].

Die merowingische Aera martyrum liegt gegen Ende des VII. Jahrhunderts. Ihr berühmtestes Opfer ist Bischof Leodegar von Autun. Schon bald nach seinem grausamen Tod (um 679) ist ein erstes Mal seine Vita von einem Mönch von St. Symphorian zu Autun geschrieben worden; spätestens im Jahr 696 lag eine zweite Lebensbeschreibung von Ursinus von Ligugé (bei Poitiers) vor. Wie bei Desiderius von Vienne haben wir bei Leodegar die Möglichkeit, zwei konkurrierende zeitgenössische Bearbeitungen desselben Stoffs zu vergleichen.

Die älteste Passio[177] ist durch die Überschrift als *Gesta et passio* bezeichnet.

[175] Passio II S. Desiderii, *bibliotheca* heißt hier wie oft im früheren Mittelalter «Bibel».

[176] cf. *prosequere* statt *prosequi* (c. 1), *confitere* statt *confiteri* (c. 2), *contemplavimus* (c. 14). Es geht allerdings zu weit, wenn des Editors von merowingischer Verderbnis geschwängerte Sprachphantasie aus hs. *finiuntur* und *fiunt* ein *fiuntur* gebiert (c. 12).

[177] Gesta et passio S. Leudegarii (= Passio I), ed. Krusch, *Merov.* t. 5, p. 282-322. Die Passio ist fragmentarisch überliefert; Krusch hat das Fragment mit Hilfe einer aus Passio I und II kontaminierten Fassung ergänzt und so die Passio I rekonstruiert. Cf. J.-Cl. Poulin, «Saint Léger d'Autun et ses premiers biographes (fin VIIe-milieu IXe siècle)», *Bulletin de la Société des Antiquaires de l'Ouest* IV 14, 1977, p. 167-200.

Die Wahl des Wortes *Gesta* deutet auf die säkulare Komponente der Biographie hin. Auftraggeber ist Bischof Herminarius von Autun, Amtsnachfolger Leodegars. Der Prolog enthält die übliche Aufforderung an den Auftraggeber, mit dem Werk nach Belieben zu verfahren, er solle das Buch «zunächst heimlich allein lesen, bis es in gepflegterer Sprache verbessert» sei oder andere Bischöfe ihr Urteil abgegeben hätten.

Leodegar, «der neue Martyrer in christlichen Zeiten» (c. 1), stammt aus einer der Familien, die den Bischofsnachwuchs in Gallien stellen. Er wird bei seinem reichen und gelehrten Onkel Dido, Bischof von Poitiers, erzogen. Er kennt das weltliche Gesetz und ist als Archidiakon in Poitiers ein «furchtbarer Richter in weltlichen Dingen»[178]. Fehltritte von Klerikern bestraft er empfindlich. Königin Balthilde befördert ihn zum Bischof von Autun. Dort spürt man sofort seine harte Hand: *quos praedicatio ad concordiam non adduxerat, iustitiae terror cogebat* «die die Predigt nicht zur Eintracht geführt hatte, zwang der Schrecken der Gerechtigkeit» (c. 2).

Mit diesem Charakterbild eines makellosen Mannes, der durch Intransigenz und Gerechtigkeitssinn lauter Schrecken hervorruft, bereitet unser Autor die Katastrophe vor. Ein solcher Charakter kann nicht in Frieden leben, schon gar nicht in der von Gewalttat und Verbrechen erfüllten Merowingerzeit. «Sie alle und ihresgleichen, die in den Lüsten dieser Welt weilten, fürchteten, daß ihre Werke vom Mann Gottes zerstört würden, da sie wußten, daß er unbeugsam den Weg der Gerechtigkeit schritt; die Mannhaftigkeit des Himmelsbürgers konnte die von Lastern beschwerte greisenhafte Welt nicht ertragen» (c. 8).

Einen gefährlichen Feind zieht sich Leodegar in dem Hausmeier Ebroin zu. Ebroin mißtraut dem Bischof unter anderem, «weil er ihn mit Worten nicht überwinden konnte» (*quia eum superare non valebat verbo*, c. 4). Schließlich macht sich Leodegar auch beim König verhaßt. In der Osternacht (675) irrt König Childerich (II.) betrunken durch die Kathedrale von Autun und sucht Leodegar. Der Bischof flieht, wird gefaßt und ins Kloster Luxeuil in den Vogesen gesteckt. Dort trifft er seinen Todfeind, den ehemaligen neustrischen Hausmeier Ebroin, «in Tonsur und Mönchsgewand, der eine geheuchelte Eintracht vorgab, daß sie, die sie dieselbe Strafe des Exils auf verschiedene Weise erhalten hätten, ein einträchtiges Leben führen sollten» (c. 13).

Der Merowinger Childerich wird ermordet (675), und «wie im Frühjahr nach dem Winter die Giftschlangen aus ihren Löchern kriechen» (c. 15), sind alle Exilierten wieder da. Man glaubt, die Zeiten des Antichrist stünden bevor; ein Komet erfüllt alles mit Schrecken (August 676). Leodegar kehrt nach Autun zurück.

[178] *praesertim cum mundanae legis censuram non ignoraret, saecularium terribilis iudex fuit*, Passio I S. Leudegarii c. 1, *Merov.* t. 5, p. 284.

Ebroin, wieder in Freiheit, hebt «sein giftiges Haupt wie eine Viper, die ihr Gift immer wieder sammelt» (c. 16). Uneingedenk der *amicitia*, die sie als Klosterhäftlinge in Luxeuil geschlossen haben (c. 17), schickt Ebroin gen Autun, um die Auslieferung des Bischofs zu erzwingen (c. 21). Leodegar verteilt seine Schätze (*ib.*). Die Stadt wird eingeschlossen (c. 23). Leodegar verläßt die Stadt und stellt sich den Feinden, die ihm sofort die Augen ausreißen (c. 24). Der *dux* der Champagne führt ihn gefangen fort. Ebroin ordnet an, ihn im Wald verhungern zu lassen (c. 27). Doch der Bewacher erbarmt sich des Geblendeten und nimmt ihn in sein Haus auf. Ebroin, inzwischen wieder Hausmeier, zerrt Leodegar nochmals in die Öffentlichkeit, um ihn an Zunge und Lippen zu verstümmeln (c. 29). Der Bruder wird vor ihm zu Tode gesteinigt. Man treibt Leodegar nachts durch den Sumpf und übergibt ihn einem Mann, der ihn endgültig zu Tode bringen soll (c. 30). Um ihm das letzte noch zu nehmen, wird er vor eine Synode geschleppt, wo die gehorsamen Kollegen der fränkischen Landeskirche ihm mit dem Zerreißen der Tunica das Meßopfer verbieten (c. 33). Nun überwindet man im Palast die Furcht, einen neuen Martyrer zu schaffen, und Ebroin, der *artifex versutus* (c. 33), läßt Leodegar heimlich im Wald töten (c. 35). Der Bischof war in seinem Leben kein Wundertäter, aber das Grab und die Reliquien des so grauenhaft und stückweise vom Leben zum Tod Gebrachten werden alsbald heilende Heiligtümer.

Ursinus, der Verfasser des zweiten Leodegarslebens[179], war am Ende des VII. Jahrhunderts Abt von Ligugé bei Poitiers. Er war Lehrer des Defensor, der als Verfasser des *Liber scintillarum* der erfolgreichste theologische Schriftsteller der Merowinger wurde[180]. Das Leodegarsleben schrieb Ursinus für Bischof Ansoald von Poitiers; als Abfassungszeit kommen die Jahre 684 bis 696 in Frage[181].

[179] *Merov.* t. 5, p. 323-356.

[180] H. M. Rochais, «Le ‹Liber Scintillarum› attributé à Defensor de Ligugé», *RB* 58, 1948, p. 77-83, und Id. im Vorwort zur Ausgabe des Liber Scintillarum *CC* 117, 1957. Es gibt über 300 Handschriften.

[181] Trotz der bekannten und teilweise chronologisch fixierbaren Namen des Prologs verschiebt Krusch die Entstehungszeit der Vita an den letztmöglichen Zeitpunkt, Ende VIII. Jh. Ursinus widmet sein Werk Bischof Ansoald von Poitiers, der von 677 bis 696/97 nachgewiesen ist, cf. L. Duchesne, *Fastes épiscopaux de l'ancienne Gaule* t. 2, Paris ²1910, p. 84 sq. Abt Audulf von St. Maixent bei Poitiers, den Ursinus ebenfalls nennt, ist anscheinend anderweitig nicht belegt. Eine 1891 in Ligugé bei Poitiers gefundene Grabplatte eines Abtes mit Namenmonogramm (?) wird als Grabschrift des Ursinus gedeutet von J. Coquet, «L'inscription tumulaire de Ligugé», *Revue Mabillon* 44, 1954, p. 97-104. In *CC* 117 sind Kruschs Editionen der Leodegarsleben nachgedruckt, wobei in der Vorbemerkung die Ent-

Ursinus nennt sein Werk konventionell *Vita vel passio*. Die Vorrede enthält eine Verteidigung des Stils[182]:

Hoc etenim sciendum puto quia, quamvis quisquis alti sermonis eloquentia eiusdem viri dei acta disserere cupiat, apertius et absque fallentibus[183] *verbis fari non valeat. Et forsitam valueram et ego annuente deo clausis ac aliquis incognitis verbis narrare: ideo nolui, ut, quique rustici et inlitterati hec audierint, intellegant et devoti appetant eius imitare exempla, cuius intellegerent audiendum miracula.*

«Das, glaube ich, sollte man wissen, daß, wenn auch jemand die Taten dieses Mannes Gottes mit der Beredsamkeit hohen Stils abhandeln möchte, er offener und ohne trügerische Wörter nicht sprechen könnte. Vielleicht hätte ich mit Hilfe Gottes auch mit einigen verschlossenen und unbekannten Wörtern erzählen können. Ich wollte aber nicht, damit die bäurischen und ungebildeten Hörer verstehen und fromm begehren, das Beispiel dessen nachzuahmen, dessen Wunder sie beim Hören verstehen.»

In diesem Stilbewußtsein ist Ursinus ein Nachfahre Gregors v. Tours. Er will sich im Einverständnis mit dem Volk wissen, das den Text am Festtag des Heiligen hört und verstehen soll. Wer aber ist der *quisquis*, der das Leodegarsleben im hohen Stil bearbeiten wollte? Ist das ein hypothetischer Gegner oder der Mönch von St. Symphorian, dessen Werk Ursinus gekannt und benutzt hat? Die Frage ist schwer zu entscheiden, da das ältere Werk schlecht überliefert und nur als Rekonstruktion ediert ist.

Der Hauptunterschied zwischen dem Autor von Autun und demjenigen von Poitiers liegt – nach den gedruckten Texten – nicht in der Stilhöhe, sondern der Disposition des Stoffes. Ursinus hat das Historische gestrafft und damit das Biographische deutlicher hervortreten lassen. Er bringt freilich nicht das großartige Charakterbild des Leodegar *(terror iustitiae)*, in dem der Autor von Autun mit novellistischer Konsequenz den Untergang des Helden vorbereitet. Dafür ist

stehungszeit der Vita des Ursinus mit «Anfang des 8. Jahrhunderts» angegeben wird (p. 519), während sich ROCHAIS im Vorwort zum Liber Scintillarum für die Entstehungszeit 684-686 ausspricht (p. VIII), was wiederum wohl nur eine fehlerhafte Übernahme aus *RB* 58, 1948, p. 79 ist, wo ROCHAIS die Vita des Ursinus mit guten Gründen in den Zeitraum 684/696 datierte.

[182] *Merov.* t. 5, p. 324.

[183] *absque fallentibus verbis* mit der Haupths. St. Gallen, Stiftsbibliothek 548. KRUSCH hat eine interessante Vokabel der ältesten Textgestalt zugunsten einer späteren Glättung fallengelassen *(fallatibus)*. Die Junktur *fallentibus verbis* ist in der spätantik-christlichen Literatur zweimal zu finden: bei Hilarius von Poitiers und Sulpicius Severus (Chronicon), cf. *ThLL* VI 1, col. 190, lin. 61 sq. Beides kann im frühmittelalterlichen Ligugé bei *Poitiers*, dem ersten von *Martin* gegründeten Kloster Galliens, wohl bekannt gewesen sein.

die Rivalität mit dem Hausmeier Ebroin glaubwürdiger herausgearbeitet. Ursinus schreibt, König Childerich II. habe «den Bischof Leodegar über sein ganzes Haus erhöht und in allem zum Hausmeier eingesetzt»[184]. Von daher wird plausibel, warum Ebroin, der alte Hausmeier, Leodegar später so gnadenlos verfolgt. Die Begegnung der beiden Entmachteten in der Klosterhaft von Luxeuil verläuft bei Ursinus vorteilhafter für Ebroin als beim Autor von Autun. Nach Ursinus hat Leodegar den verbannten Hausmeier sogar um Verzeihung gebeten *dicens se aliquid in eo peccasse* (c. 7). Den wieder zur Freiheit gelangten Ebroin schildert Ursinus mit biblischer Urgewalt: «Wie der Löwe brüllt unter anderen Bestien, so tönte sein Brüllen durch die Länder der Franken. Alle, die gegen ihn einst Böses gedacht hatten, zitterten; die von seinem Wüten verschont blieben, flohen» (c. 9). Das grausame Katz-und-Maus-Spiel des allmächtigen Hausmeiers und «Unterkönigs» (*subregulus*, c. 9) Ebroin mit dem gestürzten Bischof wird nicht entschuldigt, aber erklärt durch eine Rede, die Ursinus (nach einer Idee von Jonas, *Vita S. Columbani* I 19) den Ebroin vor der Synode der Bischöfe halten läßt (c. 17):

Multum te, inquid, verbi sublimitas persuadet loquendo. Martyr esse suspicaris, ideo te tam temerario ostendis. Adhuc multum, inquid, dilataveris, frustra talem desideras habere praemium. Nam ut merueris, ita eris accepturus martirio.

«‹Wenn du redest›, sagte er, ‹bist du sehr überzeugt von deinen schönen Worten; du glaubst, du seist ein Martyrer, darum zeigst du dich so verwegen. Du wirst noch sehr hingehalten werden›, sagte er, ‹du begehrst vergeblich diesen Preis. Du wirst das Martyrium so erhalten, wie du es verdienst.›»

Ursinus hat den Grimm dessen erfaßt, der nicht so schön reden kann wie sein Feind, und die tiefe Verstrickung von Gut und Böse, Opfer und Henker, Engel und Dämon, Gott und Satan. Ebroin gönnt seinem Widersacher Leodegar die Martyrerrolle nicht und erhöht ihn doch immer mehr, indem er sich selbst immer gemeiner macht. *Semper lugiendus Ebroinus* nennt ihn Ursinus bei der Erzählung seines Endes und trauert um ihn wie um einen gestürzten Luzifer, weil er einen «Ruhm verlor, wie ihn (sich noch) kein Franke verdient hatte». Auch darin denkt Ursinus politischer und populärer als der Autor von Autun, daß er den mächtigsten Mann im Frankenreich nicht einfach Schwarz in Schwarz zeichnet, um sein Opfer um so heller darzustellen.

Ursinus schreibt am Begräbnisort des Heiligen, in Poitiers; der Autor von

[184] *super omnem domum suam sublimavit et maiorem domus in omnibus constituit*, c. 5, *Merov.* t. 5, p. 328. Diese Nachricht prangert KRUSCH in der Fußnote als «insulsissimum mendacium» an. Die Formulierung *super omnem domum suam* stammt aus Gn 41, 40 und evoziert die Josephsgeschichte.

St. Symphorian zu Autun, da, wo Leodegar Bischof gewesen ist. Das erklärt die verschiedene Interessenlage der Autoren. Für Autun ist die Bischofszeit Leodegars wichtig. Er ist der berühmteste in der Bischofsreihe des burgundischen Bistums. Dort interessieren sich die Kleriker für Leodegar. In Poitiers, an seinem Grab, sind die Ereignisse während der Translation aus der Gegend von Arras (wo Leodegar hingerichtet wurde) nach Poitiers und die Wunder an seinem Grab wichtiger. Hier hören auch die *rustici et inlitterati* die Leidensgeschichte des Heiligen.

Im IX. Jahrhundert wurde die *Passio S. Leudegarii* des Ursinus für das anspruchsvollere Publikum in lateinische Verse gesetzt[185]. Aber auch für das einfache Volk wurde etwas getan. Spätestens seit dem X. Jahrhundert konnte es das Leben des Heiligen in seiner Sprache hören. Die *Vie de Saint Léger*[186] reduziert die Ursinusvita auf etwa ein Fünftel ihres Umfanges und rafft den Stoff bis auf eine Ausnahme: Die Begegnung der beiden Todfeinde in Luxeuil stellt der Dichter des altfranzösischen Lieds (v. 85-114) doppelt so ausführlich dar, wie er es in seiner Vorlage fand. Wie beim Alexiuslied kann man im Vergleich zwischen lateinischer Vorlage und altfranzösischem Gedicht ein Verweilen des volkssprachlichen Dichter bei der Schilderung der Gemütsbewegung, beim Psychischen, feststellen. Und ein epischer Zug kommt in die Darstellung. Im XI. Jahrhundert hat ein Kleriker Fruland für die Abtei Murbach im Elsaß – das war einer der sieben Orte, die Anspruch erhoben, das Haupt des heiligen Leodegar zu besitzen – die Passion des Ursinus lateinisch neu bearbeitet[187]. Daneben gibt es Mischrezensionen der verschiedenen Biographien[188].

---

[185] ed. L. Traube, *MGH Poetae* t. 3, p. 5-37, nach dem Codex unicus St. Gallen, Stiftsbibliothek 573. Eine Fülle von benützten Vorbildern weist nach F. Chatillon, «Les ‹ornements indispensables› dans la ‹Vita Leudegarii›», *Revue du Moyen Age Latin* 35, 1979, p. 101-118.

[186] Das Leodegarslied der Handschrift Clermont-Ferrand, Bibliothèque Municipale 240 (alt 189) ist im Facsimile wiedergegeben bei G. Paris, *Les plus anciens monuments de la langue française*, Paris 1875, tab. 7-9. (Dazu G. DePoerck, *Scriptorium* 18, 1964, p. 11-33). Neue Editionen: A. Henry, *Chrestomathie de la littérature en ancien français*, Bern ³1965, p. 9-13; d'Arco Silvio Avalle, *Monumenti Prefranciani*, Turin 1967.

[187] Aus dem 1870 verbrannten Murbacher Passionale (Straßburg, G. n. 90) ed. I. B. Pitra, *Histoire de Saint-Léger évêque d'Autun et martyr*, Paris 1846, p. 527-568. Auszüge in *Merov.* t. 5, p. 356-362.

[188] Die Vorlage des altfranzösischen Leodegarsliedes ist eine solche Mischrezension, ed. G. Bianchi, «La fonte latina del ‹Sant Lethgier›», *Studi Medievali* III 13, 1972, p. 701-790.

Leodegar hatte einen Vorläufer in dem Bischof Praeiectus (St. Priest) von Clermont-Ferrand, der im Jahr 676 starb. Auch sein Schicksal ist von einem zeitgenössischen Autor geschildert worden. Mehr noch als die erste Leodegarsvita ist die *Passio S. Praeiecti* Geschichtsschreibung. Angeregt durch den Klassikerkanon des Jonas von Bobbio gibt der anonyme Autor im Prolog über seine Vorbilder Rechenschaft[189]:

Studii fuit apud veteribus et eruditissimis viris, ut eorum, quorum miracula sanctis actibus pollere cernebant ... stilo promulgarent, quatinus de praecedentium meritis imitando vel memoriae commendando ventura sobolis gloriaretur. Eusebius vero Caesariensis urbis episcopus, vir eloquentie facundiam pollens, maiorum exempla secutus innumeros martyrum descripsit agones, quem imitatus Rufinus usque in consulatu Theodosii principis stilo elicuit. Sed ut ad sacros veniam anachoritas atque confessores, beatus Athanasius Alexandrinus episcopus Antonii, sanctus vero et eruditissimus omnium rerum Hieronimus Pauli et Hilarionis vel ceterorum, quos cultus bone vite laudabiles reddebat, edidit acta; Postumianus vero, Severus et Gallus Martini egregii nostris eorum dimisere scedulis. Sed et beatissimus quoque Gregorius Romane ecclesie pontifex, cui etiam secreta caeli patuerunt, in libris cui titulum Dialogorum inseruit sanctorum agones, multimoda et melliflua condidit gesta. Ionas etiam nostre memorie tempus vir eloquens vitam beati Columbani et discipulorum eius Athale, Eustasi et Bertulfi luculentissime edidit.

Ionas, Vita S. Columbani I 1

ib.

«Bei den alten und hochgelehrten Männern herrschte das Bestreben, über die Schriftliches zu verbreiten, deren Wunder sie in heiligen Taten wirken sahen ...; 'damit der kommende Nachwuchs seinen Ruhm suche in der Nachahmung oder der gedächtnishaften Erinnerung an die Verdienste der Vorgänger'. Eusebius also, Bischof von Caesarea, ein Mann, der durch hohe Beredsamkeit wirkte, hat nach dem Vorbild Älterer unzählige Martyrerkämpfe beschrieben. Ihn ahmte Rufinus nach, der mit seiner Darstellung bis zum Konsulat [richtig: bis zum Tod] des Kaiser Theodosius schrieb. Aber um zu den heiligen Einsiedlern und Bekennern zu kommen: Der selige 'Athanasius', Bischof von Alexandrien, 'hat die Taten des Antonius' bekanntgemacht, der heilige und in allen Dingen höchst gelehrte 'Hieronymus aber die des Paulus, des Hilarion und der übrigen, die eine gute Lebensweise lobwürdig machte; dann überlieferten Postumianus, [Sulpicius] Severus und Gallus die des hervorragenden Martin den Unsrigen durch ihre Aufzeichnungen'. Aber auch der seligste Gregor, Oberhirt der Kirche von Rom, dem sogar die Geheimnisse des Himmels offen vor Augen lagen, hat in den Büchern mit dem Titel *Dialogi* Kämpfe der Heiligen eingefügt und vielerlei lieblich lautende Tatenberichte verfaßt. Auch Jonas, an den wir uns als einen beredten Mann unserer Zeit erinnern, hat das Leben des seligen Columban und seiner Schüler Athala, Eustasius und Bertulf auf glänzende Weise bekanntgemacht.»

---

[189] *Passio S. Praeiecti*, *Merov.* t. 5, p. 225-248. Die Passio existiert in zwei Fassungen; die jüngere Fassung («B») hat einen eigenen Prolog, *Merov.* t. 5, p. 223 sq. Im folgenden ist aus dem Prolog der Fassung «A» zitiert, *Merov.* t. 5, p. 225.

Da der Autor der *Passio S. Praeiecti* keine Vita, sondern eine Passio schreibt, setzt er an die Spitze seines Katalogs nicht die Antoniusvita, sondern die Kirchengeschichte des Eusebius von Caesarea, die er natürlich nicht im griechischen Original, sondern in der Übersetzung des Rufinus kennt[190]. Sie ist für ihn die vornehmste Sammlung der *martyrum agones*. Die Anregung, Eusebius an die Spitze der biographischen Literatur der Christen zu setzen, verdankt unser Autor wohl den *Actus Silvestri*[191]. Dann folgen dieselben Werke wie bei Jonas: Antoniusvita, Paulusvita, Hilarionvita, Martinsschriften. Schließlich eine bezeichnende Modernisierung: Anstelle der drei letzten Autoritäten des Jonas, den Bischofsviten von Paulinus, Possidius und Venantius Fortunatus, erscheinen Gregors *Dialogi* und Jonas von Bobbio selbst.

Die Passio erzählt in ihrem ersten Drittel die Geschichte des Praeiectus bis zum Amtsantritt als Bischof. Dann folgt eine Rubrik (nach c. 13):

Actenus priusquam curam pastoralem susciperet; nunc ordo gestorum.

«Bis hierher bevor er das Hirtenamt übernahm; jetzt die Tatenreihe».

Diese Rubrik geht auf den Autor selbst zurück, denn er setzt hier einen Neubeginn, in dem Ort und Zeit der Handlung in weiter Perspektive betrachtet werden (c. 14):

Sub dive memorie Hilderici regis, qui Germanie gerebat principatum, cum Arvenorum aecclesia poene sacerdotali esset culmine distituta et Genesius eo tempore vir industrie et generositatem pollens opibusque opolentus in prefatam urbem municipatum optineret, – que urbs inmansuita olim prepotens, nunc martyrum sanguine ditior, tellus amoenum, nisi quod zeferorum flabris fulminisque incursantibus sepius fatigatur, ubi aut procul Liger fluvius precipitem cursum propterfluens Aquitanicam provinciam semicingens post multos anfractos et prolixa terrarum spacia Oceano quoque late ingreditur mare.

«Unter König Childerich [II., 662-675] göttlichen Angedenkens, der die Herrschaft über Germanien führte, als die Kirche von Clermont-Ferrand der priesterlichen Führung fast beraubt war und Genesius [Bischof von Clermont-Ferrand; † um 662] zu jener Zeit als ein Mann voll Eifer und Großzügigkeit und reich an Schätzen in vorgenannter Stadt die Präfektur erhielt – welche Stadt ungebärdig ist, einst die Vorherrschaft hatte, jetzt reicher ist durch das Blut der Martyrer, ein schönes Stück Erde, das nur durch das

[190] Rufins Übersetzung der Kirchengeschichte des Eusebius und eigene Fortsetzung ed. Th. Mommsen, *GCS* 9/2, Leipzig 1908; Rufins Fortsetzung (nur diese) *Migne PL* 21, col. 463-540.

[191] Actus Silvestri, ed. Mombritius, *Sanctuarium* t. 2, 1910, p. 508. Die Actus Silvestri werden in der Passio S. Praeiecti c. 25 ausdrücklich zitiert.

Wehen der Winde und Blitzschläge öfter beeinträchtigt wird, wo unweit die Loire reißend vorüberfließt, die Provinz Aquitanien gürtet und nach vielen Schleifen und mancherlei Strecken übers Land breit in den Ozean mündet.»

Antike Reminiszenzen (*divae memoriae*, der austrasische König als Herrscher von Germanien[192], Clermont-Ferrand als gallischer Vorort), Städtelob und eine weiträumige geographische Skizze (Clermont ist 70 km von der Loire entfernt) sind in einem Anakoluth vereinigt, der, wie schon zu bemerken war[193], bei Exordien nicht selten begegnet.

Den Höhepunkt der bischöflichen *gesta* stellt die Ladung vor das Gericht des Königs dar: Ostern 675 in Autun. Es ist derselbe Ostertag, an dessen Abend die shakespearehafte Szene steht, wie der betrunkene König den Bischof Leodegar in seiner Kathedrale sucht. Am Morgen dieses Tages ist Praeiectus von Clermont der Angeklagte, und Leodegar steht auf der Seite des Anklägers. Dann wendet sich das Blatt. Praeiectus geht als freier Mann fort, und Leodegar ist auf der Flucht. Beide fallen bald dem Mißtrauen und der Gewalt zum Opfer, zuerst Praeiectus (676) und dann Leodegar (um 679). Unser Autor empfindet keine Genugtuung über Leodegars Ende und sieht ihn als einen Heiligen an. Auch dem Hausmeier Ebroin versucht er gerecht zu werden.

Die literaturgeschichtliche Bedeutung der *Passio S. Praeiecti* liegt in derselben Perspektivenerweiterung, die auch Jonas' *Vita S. Columbani*, die *Vita B. Desiderii Cadurcensis* und die *Passio I S. Leodegarii* kennzeichnet. Es ist jeweils ein verschiedener Ausschnitt Geschichte, der zusätzlich in den Blick genommen wird und die Biographie erweitert, bereichert, farbiger macht. Für diese hinsichtlich Zeitgeschichte, Tatenbericht, Dokumente und Supplemente geöffnete Biographie taucht ein eigener Name auf: *gesta*[194]. Der Begriff begegnet fortan immer wieder, ohne scharf von *vita*, *passio* und anderen Bezeichnungen der Biographie abgegrenzt zu sein. *Gesta* bezeichnet eine biographische Tendenz, die im wesentlichen mit dem übereinstimmt, was wir unter historischer Biographie verstehen.

[192] Auch der Redaktor der Vita S. Genovefae «C» (noch vor 800) hat einen weiten Begriff von *Germania:* Symeon der Stylit trägt Kaufleuten, die nach Germanien reisen, auf, die heilige Genovefa in Paris zu grüßen (c. 22, ed. Künstle, 1910, p. 12).

[193] *Band I*, p. 227 und 233 sq.

[194] H. Grundmann, *Geschichtsschreibung im Mittelalter*, Göttingen 1965, p. 38 sqq. – Schon seit der Spätantike wird *gesta* auch als Fem. Sing. gebraucht (→ fr. la geste): Passio SS. IV Coronatorum (saec. IV; Nachweis der Stelle *Band I*, p. 67) und Liber pontificalis (Grundschicht um 530; Nachweis der Stellen *ThLL* VI 2, col. 1948, lin. 61 sq.).

Ein weiterer Martyrer des dunklen Jahrzehnts 670/680 ist Germanus von Grandval (Moutier-Grandval; Münster-Granfelden). Seine kurze Passio[195], die ein Priester Bobolenus in Anlehnung an Jonas' Columbansleben schrieb, führt uns in wohlbekannte Personengruppen. Germanus stammt aus einer Trierer Senatorenfamilie mit engen Bindungen an den Merowingerhof. Er wird beim Bischof für ein Kirchenamt erzogen (c. 1). Mit 17 Jahren – das ist das einzige Datum der Vita – offenbart er dem Bischof, daß ihn das Mönchsleben anzieht (*eremus*, c. 3). Er verteilt seine Habe und wird Mönch beim heiligen Arnulf auf dem «Horemberg» (c. 4), zieht weiter ins Kloster von Arnulfs Freund Romarich (Remiremont) und von da nach Luxeuil. Abt Waldebert (629-670) macht ihn zum Priester (c. 6). Wegen der großen Zahl der Mönche denkt man in Luxeuil an eine Tochtergründung. Der elsässische Herzog weist auf ein «üppiges, von Felsen umringtes Tal» mit einem fischreichen Fluß, der Birs (c. 8). Abt Waldebert nennt es *Grandemvallem* und schickt eine Schar unter der Führung eines der wenigen noch lebenden Mönche Columbans zur Tochtergründung (c. 8). Der Abt soll ein adliger und gebildeter Mönch sein: Germanus. Er beginnt seinen Abbatiat mit einer seiner römischen Ahnen würdigen Ingenieurtat. «Als der heilige Germanus sah, daß der Zugang [zum Kloster] schwierig war, begann er, die Härte der Felsen mit den Händen zu behauen, und Türflügel taten sich zu beiden Seiten des Tals auf und sind den Reisenden offengeblieben bis auf den heutigen Tag»[196]. Ist es diese «Verkehrserschließung», die Unglück über das Kloster bringt? Ein Nachfolger des die Gründung begünstigenden elsässischen Herzogs «begann, leichtfertig das dem Kloster benachbarte Volk zu unterdrücken», nahm sich «Truppen aus dem ruchlosen Stamm der Alemannen» (c. 11), um das Tal unter seine Botmäßigkeit zu zwingen. Germanus sieht darin einen Angriff auf sein Kloster und tritt dem Herzog herrisch entgegen: «Was unterstehst du dich, mein Kloster, das ich selbst gebaut habe, zum Untergang zu bringen?» Die ausgestreckte Rechte des Herzogs schlägt der Senatorensohn aus – von solch «falscher Demut» will er nichts wissen (c. 11). Auf dem Weg zurück ins Kloster werden der Abt und sein Begleiter von Leuten des Herzogs erstochen – offenbar ohne Willen des Herzogs. Es geschieht auch dem Kloster unmittelbar kein Leid. Zwei Welten sind aufeinandergeprallt: Herzogtum und Kloster, Alemannen

[195] Passio S. Germani abbatis Grandivallensis, *Merov.* t. 5, p. 33-40.

[196] *Cernens itaque sanctus Germanus abba, quod difficilis esset introitus eorum, coepit saxorum dura manibus quatere, et valvae utraque parte vallis patuerunt et sunt iterantibus patefactae usque in hodiernum diem*, Passio S. Germani c. 9. Zur Lokalisierung dieses Straßenbaus zuletzt L. SCHENKER, «Der heilige Germanus, Abt des Klosters Münster-Granfelden», *Studien und Mitteilungen zur Geschichte des Benediktiner-Ordens* 86, 1975, p. 662-673, hier p. 663, n. 4.

und ein «letzter Römer». Mißverständnisse gab es nicht nur auf Seiten derer, die bewaffnet waren. Die *Alamannorum gens iniqua* (c. 11), die *gens barbara* (c. 12), gegen die sich der Haß des Klosters richtete, war damals schon seit sechs Generationen den Franken untertan. Auch unter ihnen gab es eine columbanische Zelle, St. Gallen, die den Text des Bobolenus in der einzig erhaltenen alten Handschrift überlieferte[197].

Manches daran ist bemerkenswert: Daß sich im Grenzbereich das Bewußtsein von senatorischer Nobilität noch bis tief ins VII. Jahrhundert halten konnte, daß mit Germanus erste Spuren eines zivilisatorisch arbeitenden, wegebauenden, landerschließenden Mönchtums sichtbar wurden und daß er als Martyrer einer blinden Gewalttat starb. Germanus war in viel geringerem Maß ein politischer Martyrer als Desiderius von Vienne, Praeiectus von Clermont-Ferrand und Leodegar von Autun im VII., Kilian von Würzburg und Emmeram von Regensburg im VIII. Jahrhundert. Er war, soweit wir wissen, nicht in die großen Händel der damaligen Welt verwickelt und starb zufällig als unschuldiges Opfer einer gewalttätigen Zeit und gewalttätigen Gegend. Er ist der erste einer Reihe von Martyrern, die im südalemannisch-nordburgundischen Raum aus geringem oder nichtigem Anlaß niedergemacht wurden: Der Klostergründer Trudpert wurde im Breisgau von zweien seiner sechs Knechte, die er mit Rodungsarbeit im Schwarzwald (wie die Vita[198] noch erkennen läßt) überfordert hatte, erschlagen; der Einsiedler Landelin vom Waldhüter, der eine Beeinträchtigung der Jagd fürchtete[199]. Ein Bischof Desiderius (dessen Sitz unbekannt ist) und sein Diakon Reginfrid wurden auf der Rückkehr von einer Romwallfahrt in der Gegend von Belfort (St. Dizier) um 710 Opfer eines Raubmords[200]. Den gleichen Tod erlitt im Jahr 861 der Reichenauer Mönch Meinrad in seiner Einsiedelei im finstern Wald «Einsiedeln»[201]. Man hat diesen Heiligentypus wenig

[197] St. Gallen, Stiftsbibliothek 551, saec. IX ex. Die Hs. wird im alten kalendarischen Verzeichnis der Heiligenleben von St. Gallen (Stiftsbibliothek 566) bezeichnet als «Collectariolum vitae Eusebii».

[198] Passio S. Thrutberti, *Merov.* t. 4, p. 357-363. Abfassungszeit: Terminus ante quem ist die älteste Handschrift St. Gallen, Stiftsbibliothek 577, im sanktgallischen Verzeichnis der Heiligenleben bezeichnet als *Passionarium novum*, saec. IX ex. Terminus post quem ist die in c. 10 erwähnte Elevatio im zweiten Jahre Ludwigs, wohl des «Frommen», also 815.

[199] Die Passio des hl. Landelin von Ettenheimmünster stammt aus dem XII. Jahrhundert, ed. J. van der STRAETEN, *AB* 73, 1955, p. 97-118.

[200] Die frühestens um 800 geschriebene Passio SS. Desiderii et Reginfridi, *Merov.* t. 6, p. 55-63, erzählt das Ende der beiden in freier Nachbildung der Passion Christi in den Evangelien.

[201] Vita sive passio venerabilis Meginrati heremitae, *MGH Scriptores* t. 15, p. 445-

glücklich den «merkwürdigen Märtyrer» genannt[202]. Das erinnert an den «merkwürdigen Heiligen», der etwas ganz anderes ist: ein skurril, bizarr, fremd in seiner Umgebung wirkender Heiliger, ein «Narr Gottes». Man sollte bei dem eingebürgerten Sprachgebrauch bleiben und jene für das nördliche Burgund und südliche Alemannien charakteristischen Martyrer in der Reihe der «unschuldigen Opfer» lassen, die die Missionsgeschichte bis in die Gegenwart kennt.

Ein kurzer, im VII. Jahrhundert spielender Text, dessen Bedeutung für die Heiligentypologie noch unerkannt geblieben zu sein scheint, ist die *Passio S. Ragneberti*[203]. Ragnebertus (St. Rambert) war vornehmer fränkischer Herkunft und ähnlich Leodegar «in der Palastaula erzogen, starken Herzens, wachen Geistes, waffenkundig und mit Blumen weltlicher Weisheit» geschmückt, ein strahlender merowingischer Ritter. In moderner Fachliteratur wird er gelegentlich als Bischof bezeichnet, aber davon steht nichts in den Quellen. Er war adliger Hofmann, Laie ohne kirchlichen Rang. Daß er «Gott sehr aufmerksam im Herzen liebte», hat man erst an seinem Ende erkannt[204].

Ragnebertus war ein Adliger. Das war sein Hauptverbrechen. Denn der Hausmeier Ebroin gerierte sich – nach dem Biographen Ragneberts – als klassenkämpferischer Proletarier: «in jenen Tagen wurde einer namens Ebroin niedrigster Herkunft ... zur Ehre des Hausmeiertums erhöht». Sobald er welche sah, «die aus fränkischem Geschlecht hohen Adels entsprossen waren und ihr Glück zum Nutzen dieser Welt machten, war es sein Bestreben, sie zu töten, vertreiben, entfernen und solche auf ihre Ehrenstellen zu befördern, die entweder verweichlicht oder geistig geschwächt waren oder wegen der Niedrigkeit ihrer Verwandtschaft nicht wagten, seine ruchlosen Befehle abzuweisen» (c. 3).

Ragnebert wird beschuldigt, mit zwei anderen Höflingen Ebroin nach dem Leben getrachtet zu haben. Der Biograph läßt offen, ob daran etwas Wahres ist. Auf Fürsprache Bischof Audoins von Rouen wird Ragnebert nicht sogleich getötet, sondern einem burgundischen *vir potens* übergeben, der ihn «ohne Schmach für die Franken heimlich» umbringen soll. Der aber will Ragneberts

448. Th. Klüppel, *Reichenauer Hagiographie zwischen Walahfrid und Berno*, Sigmaringen 1980, p. 45 sqq.

[202] Graus, «Sozialgeschichtliche Aspekte der Hagiographie der Merowingerzeit. Die Viten der Heiligen des südalemannischen Raumes und die sogenannten Adelsheiligen», in *Mönchtum, Episkopat und Adel zur Gründungszeit des Klosters Reichenau*, ed. A. Borst, Sigmaringen 1974, p. 131-176. Dazu W. B., «Reichenau-Literatur 1974-1975», *Studi Medievali* III 19, 1978, p. 467-477, hier p. 468 sq.

[203] *Merov.* t. 5, p. 209-211.

[204] *dum gerebat fortia saeculi, ut* p o s t i n f i n e m *claruit, diligebat attentius corde deum*, c. 2.

Leben erhalten (c. 4). Ragnebert tut Buße und reinigt «mit Tränen und Gebeten das Gemach seines Herzens, das das Leben in der Welt befleckt hatte» (c. 5). Er wird in eine einsame Gegend geführt. Dort lebt «in der Einöde nach dem Vorbild der heiligen Einsiedlerväter» ein frommer Mann, der ein kleines Bethaus errichtet hat. Ragnebert will dort beten. Da ihm das abgeschlagen wird, weiß er, daß es zum Tode geht. Er wird auf einen Stein gesetzt und mit der Lanze durchbohrt (c. 6). Vierzehn Jahre nach seinem Tod (um 675) setzen die Wunder am Begräbnisort des Hingerichteten ein. Der Biograph sieht einen Zusammenhang zwischen dieser «Wartezeit» und der siebenjährigen Buße, die der Beichtvater Ragnebert auferlegt hat (c. 7). Das Grab ist wundertätig und heilt allerlei Gebrechen (c. 8).

Die knappe Passio ist in vielen Formulierungen von der Leodegarvita des Ursinus abhängig. Trotzdem ist sie ein unverdächtiger Zeuge, wenn nicht historischer Wahrheit, so jedenfalls historischer Mentalität. Der Geist einer fränkischen Adelsfronde tritt uns entgegen, die alle, die nicht von ihrem Schrot und Korn sind, als Memmen, Debile oder Proleten ansieht. Für die Typologie der Heiligen ist es ein Durchbruch, daß einer zur Ehre des Wundertäters kommt, der weder Kleriker noch geistlich gebildet ist[205], vermutlich nicht unschuldig an seinem Schicksal und jedenfalls kein Heiliger am Merowingerhof. Er tut Buße, betet und liebt Gott. Das gibt alles ein durchschnittliches Bild. Hervorragend ist nur sein Adel. Ragnebert ist ein «Adelsheiliger»[206]. Er steht am Anfang einer längeren Reihe christlicher Laien, meist Krieger und Ritter, die kraft besonderer Umstände als Heilige verehrt werden, vermutlich so weit in der Verehrung der Menschen aber nicht gekommen wären, wenn nicht die Sippe, die Fronde, der Clan das Bedürfnis gehabt hätten, die Überlegenheit über das gemeine Volk auch dadurch zu erweisen, daß sie einen veritablen Heiligen in ihren Reihen hatten. Viele, ja die meisten Heiligen der Merowingerzeit waren Adlige. Aber sie waren zugleich Kleriker, meist Bischöfe und Äbtissinnen. In dieser Mischung ist der Begriff des «Adelsheiligen» problematisch. Auch in der *Passio S. Ragneberti* haben wir den «Adelsheiligen» nicht in Reinkultur vor uns, den Adligen, der nichts als seinen Stammbaum und seine Adelstugenden aufzuweisen hat. Elemente eines Büßerlebens werden sichtbar; der gewaltsame Tod kann als Martyrium interpretiert werden. Aber die Dominante in seinem Lebensbild

[205] Er war nur *mundanae sapientiae floribus* geschmückt, Passio S. Ragneberti c. 2.

[206] Der Begriff des Adelsheiligen ist bekannt geworden durch K. Bosl, «Der ‹Adelsheilige›. Idealtypus und Wirklichkeit, Gesellschaft und Kultur im merowingerzeitlichen Bayern ...», in *Speculum historiale*, (Festschrift Johannes Spörl) Freiburg i. Br./München 1965, p. 167-187. Zur Diskussion um seine Tragweite Graus (wie oben n. 202) und Wilh. Schneider, *Arbeiten zur alamannischen Frühgeschichte* fasc. 9: Wider die These von der «Adelsherrschaft», [Privatdruck] Tübingen 1980.

bleibt der Adel, der, wirkungsvoll kontrastiert mit der gemeinen Herkunft des Adelshassers Ebroin, eo ipso schon eine Aura von Heiligkeit erhält.

Im VIII. Jahrhundert werden die Martyrien seltener. Die Karolinger haben seit 687 das Hausmeieramt inne, drängen die «rois fainéants» zurück und ziehen im Reich die Zügel an. Die Lebensgeschichte des heiligen Lambert von Lüttich[207] erzählt von einem aufsehenerregenden Bischofstotschlag um das Jahr 706. Schon sein Vorgänger auf dem Bischofsstuhl von Tongern/Maastricht/Lüttich, Theodard, ist 672 gewaltsam ums Leben gekommen (c. 4). Unter den Wirren der 70er Jahre des VII. Jahrhunderts hat auch Bischof Lambert zu leiden: Von 675 bis 682 ist er im Kloster Stablo interniert. Zum Mordanschlag kommt es aus Rache. Zwei Brüder, *pessimi homines*, werden von den *amici* des Bischofs getötet. Das veranlaßt einen Verwandten der Erschlagenen, mit den Seinen ein Haus in Lüttich zu stürmen, in dem sich der Bischof mit seinen zwei Neffen verschanzt hat. Lambert hat das Schwert schon in der Hand, «um gegen seine Feinde zu kämpfen» (c. 14). Aber er entschließt sich, es Jesus folgend beiseite zu stellen. Also ist sein Tod nicht das Ende einer Adelsrauferei, sondern ein Martyrium.

Die Geschichte vom heiligen Lambert hat in der Literatur ein ungewöhnlich langes und vielstimmiges Echo gefunden. Vom VIII. Jahrhundert an ist sie immer wieder neu, der Zeit entsprechend, gestaltet worden. Das hängt mit Lüttich zusammen, einer Stadt, die im Mittelalter ein rechtes Intellektuellennest war. Am Anfang steht eine Vita vetustissima, die ein späterer Autor einem Godescalcus zuschreibt[208]. Sie ist reich überliefert. Die starken Divergenzen der Handschriften machen es schwer, sich ein Bild von der Urgestalt des Werkes zu machen. Die Eligiusvita war das wichtigste Vorbild unseres Verfassers. Die bekannteste Erzählung spielt während der Jahre der Klosterhaft Lamberts in Stablo[209]:

Et dum adesset vir venerabilis Landibertus in prefato monastyrio, contegit ei: median-te nocte pro consueto ordine expergefactus est, ut solitarius ad orationem pergeret devotus porrectaque manu areptisque scandalibus, de quibus unus elapsus corruens de manu caecidet, ferens in pavimento usque ad sonum dedit auditum. Haec audiens pater monastyrii nesciens, qui hoc egisset, et ait: ‹Qui istum sonum fecit, statim ambulet ad

[207] Vita S. Landiberti vetustissima, *Merov.* t. 6, p. 353-384.

[208] nämlich Sigebert von Gembloux in seinem Liber de scriptoribus ecclesiasticis c. 125 und seiner – der dritten – Bearbeitung der Vita Landiberti, c. 28, *Merov.* t. 6, p. 406. Die erste Vita datiert in die Jahre 727-743 J. L. Kupper, «Saint Lambert. De l'histoire à la légende», *Revue d'Histoire Ecclésiastique* 79, 1984, p. 5-49, hier p. 6.

[209] Vita S. Landiberti vetustissima c. 6, *Merov.* t. 6, p. 358 sq.

crucem!› Tunc sacerdos illico nec mora relicto nihil secum portans preter unum asperum, quod erat indutus, cilicio nudisque plantis discalciatis pedibus clam de lecto exiens mutuo vestigio festinus cocurrit usque ad locum, ubi fuerat iussus. Erat autem media hyeme nimio frigore, vehementissimusque algor brumalis circulus ingruerat, ita ut glacies congelaverat et nix raro fundebat. Ad ubi dei famulus immobilis persistens protensis manibus inflexibile brachia diucius inmoratur salmorum cantus efficaciter persolvens et interim tantum iugiter nivem defundens, que desuper talos ipsius pontefecis usque pervenit . . . Nec mora fratres monastyrii pulsato signo ingredientis ad vigilias officio peracto exiunt de sanctoario festinanter prae nimio frigore introgressi domum sibi ad calefaciendum. Interdum sanctus dei forcius certando semper stabat invictus ad crucem. Tunc pater monastyrii requerens ait: ‹Et si habemus omnes fratres nostros?›

«Und als der ehrwürdige Lambert da im genannten Kloster war, passierte ihm folgendes: Mitten in der Nacht wachte er nach gewohnter Weise auf, um allein fromm zum Gebet zu ziehen, und als er die Hand ausgestreckt und seine Sandalen gefaßt hatte, entglitt ihm eine, rutschte aus der Hand, fiel, schlug auf den Boden und gab einen Ton, daß es knallte. Das hörte der Vater des Klosters, wußte nicht, wer das getan hatte, und sagte: ‹Wer da geknallt hat, gehe sofort zum Kreuz!› Der Bischof stieg auf der Stelle unverweilt, ohne etwas mitzunehmen außer einem rauhen Bußgewand, das er trug, auf nackten Sohlen unbeschuht still aus dem Bett, lief Schritt für Schritt eilends bis zu dem Ort, wohin er befohlen war. Es war aber mitten im Winter bei sehr starker Kälte; der Frost des Winterwendekreises war eingebrochen, so daß das Eis gefroren war und dünner Schnee fiel. Doch da blieb der Knecht Gottes unbeweglich stehen mit ausgestreckten Händen, unbeugsamem Arm, verweilte lange, sang kraftvoll die Psalmen und schüttelte nur zwischendurch den beständig herabrieselnden Schnee ab, der bis über die Fesseln des Bischofs stieg . . . Als die Glocke ertönte, gingen die Brüder des Klosters zur Vigil und verließen nach dem Stundengebet eilends die Kirche wegen der sehr starken Kälte und traten ins Haus, um sich zu wärmen. Stärker kämpfte inzwischen der Heilige Gottes und stand noch unbesiegt am Kreuz. Da fragte der Vater des Klosters: ‹Haben wir jetzt alle unsere Brüder?›»

Ein begabter Schilderer ist am Werk. Wenn man sich durch die verwilderte Morphologie nicht abhalten läßt, das Latein des Autors näher zu betrachten, bemerkt man, daß bei ihm – wie bei Gregor v. Tours – die tragenden Strukturen durchaus fest sind. Vom stilistischen Wert der Tempora hat er genaue Vorstellungen. Das lächerliche Ereignis, daß einem Menschen nachts ein Schlappen aus der Hand fällt, ist geschickt zu einem kapitalen Verbrechen aufgebauscht, indem die Bewegungen des Delinquenten schon die Spannung erwecken, die sich dann in dem drakonischen Lagerurteil des Abtes entlädt. Vom Ablativus absolutus *(porrecta manu areptisque scandalibus)* geht es über das Part. Perfekt *(unus elapsus)* und das Part. Praes. *(corruens)* reißend in den fait accompli des Perfekt *caecidet* und als sozusagen schallendes Echo steht nochmals die Tempusfolge Part. Praes. → Perfekt *(ferens → sonum dedit)*.

Unser Autor kann sich nicht genug tun zu schildern, wie eilig, leise, arm und bloß der Klosterhäftling zum Kreuze eilt, das wir uns nach dem «St. Galler Klosterplan» im Friedhof der Mönche vorstellen dürfen. Wie treffend ist die sibirische Kälte mit ihrem dünnen Schneefall geschildert, wie heroisch St. Lambert, der als ein unbeirrbarer Aeneas ausharrt. Dazu im Kontrast der Haustyrann Vater Abt in der warmen Stube, der sich dunkel erinnert, daß er in der Nacht einen hinausgeworfen hat und routinemäßig im Mönchsväterlatein[210] fragt: *E t s i habemus omnes fratres nostros?* Auch in den folgenden Sätzen ist die Charakterisierung durch direkte Rede durchgehalten. Da Lambert hereingeführt wird, jammert der Abt zu Füßen des Bischofs: *Ignusci mihi, pater, ingnusci, quia nesciens peccavi, q u o d s i c insipienter egi . . .* Der vornehme Lambert antwortet auf diese rührenden Solözismen[211] in einer nach den Maßstäben der Zeit eleganten Reimprosa: *tu non insipienter egisti, sed prudenter fecisti . . .*

Die Schwäche des Werks besteht darin, daß nicht klar wird, weshalb Lambert gewaltsam ums Leben kam. Das war späteren Bearbeitern des Stoffes Anlaß, das Lebensbild nicht nur im Stil, sondern auch in der Sache so zu verändern, daß Lambert in das Bild eines merowingischen Martyrerbischofs paßte.

ANHANG: AFRA

«Römische» Passionen aus der Merowingerzeit

«In der Merowingerzeit fehlen *echte* Märtyrer[212].» Solch ein Bedenken mag manchem schon in der Merowingerzeit selbst gekommen sein. Irgendwie haftet Leodegar und seinesgleichen etwas Aktiv-Weltliches an, das mit dem Bild des passiv-duldenden Blutzeugen der römischen Verfolgungen nicht in Einklang zu bringen war. Da war es für den am Kult interessierten Hagiographen sicherer, die Passio eines römischen Martyrers zu schreiben als die eines Zeitgenossen.

Es ist kein Grund einzusehen, warum die in der Spätantike blühende Passionsliteratur im merowingischen Gallien nicht mehr gepflegt worden sein soll. Dennoch ist nach der «Siebenschläferpassion» Gregors v. Tours[213] nichts sicher Merowingisches mehr namhaft zu machen. Das liegt aber nicht am Material und

[210] *si* zur Einleitung einer direkten Frage ist ins Lateinische durch die Bibelübersetzung eingeführt worden, cf. HOFMANN/SZANTYR, *Lateinische Syntax und Stilistik*, p. 464.

[211] Über «*quod* als Universalkonjunktion» HOFMANN/SZANTYR, p. 579 sqq. «*sic* statt *tam* bei . . . Adv. scheint spät und vulgär zu sein», *ib.*, p. 164.

[212] GRAUS, *Volk, Herrscher und Heiliger*, p. 97.

[213] *Band I*, p. 296 sq.

seiner Überlieferung, sondern an der Forschung und den Schwierigkeiten der Datierung und Lokalisierung von antikisierenden Passionen. Gute Aussichten, auf eine merowingische Grundschicht zu stoßen, würden Untersuchungen des «Rictiovarus-Zyklus» bieten. Rictiovarus ist für die nordgallisch-belgische Hagiographie dasselbe wie Datianus für die spanische: der Wüterich landauf landab. Entlang der Straße Reims–Soissons–Amiens verfolgt und erlegt er die Martyrer Quintinus, Crispinus und Crispinianus, Rufinus und Valerius, Macra, Fuscianus, Victoricus und Gentianus und den Knaben Justus[214]. Die Bollandisten haben sich in ihren moderneren Ausgaben aus diesem Zyklus schon auf eine frühmittelalterliche Entstehung des einen oder anderen Textes eingestellt[215].

Eine weitere Reihe von Martyrerpassionen ist aus Gallien dank günstiger Überlieferung literaturgeschichtlich schon einigermaßen fixiert. Es ist der Burgundische Zyklus der Heiligen Andochius, Thyrsus und Felix von Autun, Symphorian von Autun, Benignus von Dijon, Eleusippus, Meleusippus und Speusippus von Langres, Ferreolus und Ferrucius von Besançon sowie Felix, Fortunatus und Achilleus von Valence. Charakteristikum dieser Passionen ist, daß sie ihre Helden mit Irenäus von Lyon und Polykarp von Smyrna verknüpfen und ihr Martyrium unter Kaiser Aurelian (270-275) erleiden lassen. Wilhelm Meyer erkannte aus einer den altertümlichen Zustand bewahrenden Handschrift, daß die Texte nicht nur sehr ähnlich, sondern zum Teil Bestandteil ein und desselben Passionsromans sind. Erst die kalendarisch arbeitenden Passionalredaktoren des frühen Mittelalters haben den Zusammenhang zerschnitten und die Heiligen einzeln unter ihren Festtagsdaten eingeordnet[216]. Der Kern des Burgundischen Zyklus wird von der Forschung in das frühe VI. Jahrhundert datiert[217]. Das ist eine Epoche, die der biographischen Serie besonders günstig war[218].

* * *

[214] cf. H. LECLERCQ, *Dictionnaire d'archéologie chrétienne et de liturgie* s. v. Rictiovarus.

[215] z. B. Einleitung zur Ausgabe der Passio SS. Crispini et Crispiniani, *Acta SS* Oct. t. 11, 1864, p. 503 sq.

[216] W. MEYER, *Die Legende des h. Albanus*, (Abh. Göttingen NF 8, nr. 1) Berlin 1904, p. 62 sqq. Die Hs. ist Rom, BN Vittorio Emanuele II, Cod. Farfa 29, saec. IX-X.

[217] nach MEYER unter Bischof Gregor v. Langres (um 506-540). J. van der STRAETEN, «Les actes des martyrs d'Aurélien en Bourgogne», *AB* 79, 1961, p. 115-144, hier p. 143, datiert «du début du VIe siècle, au plus tard».

[218] *Band I*, p. 267 sqq.

Zwei Passionen aus dem alemannischen Raum sollen als Beispiele für «römische» Passionen aus dem VII. und VIII. Jahrhundert dienen. Damit erscheint dieses Land – lange nach Beendigung der Römerherrschaft – erstmals auf der Landkarte lateinischer Literatur.

Die Verehrung der heiligen Afra zu Augsburg gehört zu den ältesten und bestbezeugten Heiligenkulten nördlich der Alpen. Für den Oberitaliener Venantius Fortunatus (um 570) war ihr Grab schon ein bekannter Kultort[219]. Die um 640 verfaßte *Passio S. Afrae*[220] ist das früheste Stück lateinischer Literatur unter den Alemannen. Das erste Drittel der Passio lautet nach der ältesten Handschrift[221]:

Incipit Passio S. Afrae, quod est VII Idus Agusti apud provintiam Ritia in civitate Agusta.

... conprehensa est Afra venerabilis martyra, quae meretrix fuerat, oblataque est iudici. Iudex iniquitatis dixit ad eam: «Quae diceris?» (Lc 18,6)

Afra respondit: «Etsi involuta sum peccatis, tamen christiana.»

Iudex dixit: «Quia expedit tibi vivere, necesse est, ut praeceptis imperatorum obtemperes, ut accedens sacrifices.»

Afra respondit: «Sufficiunt mihi peccata mea, quae nunc usque gessi; hoc ego non sum factura.»

Iudex dixit: «Accede ad capitolium et sacrifica.»

Afra respondit: «Capitolium meum Christus est, qui scit, quid gessi in meipsa; tamen si dignam me iudicat, desidero ipsi sacrificare.»

Iudex dixit: «Audio de te esse publicam meretricem; sacrifica ergo, quia lex christianorum aliena est a deo vestro, siquidem meretrix.»

Afra respondit: «Dominus noster Iesus Christus pro peccatoribus de caelo descendere et pati dignatus est, unde prima sum ego. Nam nec publicanos nec meretrices despexit, sed cum ipsis bibit et manducavit.»

Iudex dixit: «Magis sacrifica ...»

«Es beginnt die Leidensgeschichte der heiligen Afra, das ist am 7. August, in der Provinz Rätien, in der Stadt Augsburg.

... damals wurde auch Afra ergriffen, die ehrwürdige Martyrin, die eine Dirne gewesen war, und wurde dem Richter übergeben. Der 'Richter des Unrechts' sprach zu ihr: ‹Wie heißt du?›

Afra antwortete: ‹Obwohl ich von Sünden befallen bin, dennoch Christin.›

Der Richter sprach: ‹Da es besser ist, daß du am Leben bleibst, ist es geboten, daß du den Befehlen der Kaiser gehorchst, herantrittst und opferst.›

Afra antwortete: ‹Mir genügen meine Sünden, die ich bisher begangen habe; das werde ich nicht tun.›

Der Richter sagte: ‹Tritt heran zum Capitol und opfere.›

Afra antwortete: ‹Mein Capitol ist Christus, der weiß, was ich an mir selbst getan habe; wenn er mich jedoch für würdig erachtet, wünsche ich, ihm zu opfern.›

Der Richter sagte: ‹Ich höre von dir, daß du eine öffentliche Dirne bist; opfere also, denn das Gesetz der Christen hat nichts mit eurem Gott zu schaffen, da du eine Dirne bist.›

Afra antwortete: ‹Unser Herr Jesus Christus hat für die Sünder vom Himmel herabsteigen und leiden wollen; ich bin die erste davon. Er hat weder Sünder noch Dirnen verachtet, sondern mit ihnen getrunken und gegessen.›

Der Richter sagte: ‹Opfere lieber . . .›»

[219] *pergis ad Augustam ... / illic ossa sacrae venerabere martyris Afrae*, Venantius Fortunatus, Vita S. Martini IV 642 sq.

[220] W. B., «Am Grab der heiligen Afra», *Jb. des Vereins für Augsburger Bistumsgeschichte* 16, 1982, p. 108-121, hier p. 117 sq. (Datierung).

[221] aus Wien, Österr. Nationalbibliothek 420, um 800, aus Salzburg, ed. W. B., «Die älteste erreichbare Textgestalt der Passio S. Afrae», *Bayer. Vorgeschichtsblätter* 46, 1981, p. 217-224 und tab. 24-26. Beschreibung der Hs. CLA X 1479 und Bischoff, *Die südostdeutschen Schreibschulen und Bibliotheken der Karolingerzeit* t. 2, Wiesbaden 1980, p. 121 sq.

Die *Passio S. Afrae* hat die Form eines Gerichtsprotokolls, wie viele der «authentischen» lateinischen Martyrerakten. Die protokollarische Form ist in bemerkenswerter Strenge eingehalten; es fehlt der Schmuck der Deklamationen, Torturen und Wundertaten. Dennoch handelt es sich um keine Gerichtsakte aus diokletianischer Zeit. Schon daß die Amtsbezeichnung des Richters, die in der Augusta Vindelicum etwa Praeses oder Procurator lauten könnte, hinter dem farblosen Titel Iudex verschwindet, ist bezeichnend für die Tendenz zum Allgemeinen in der späten Martyrerliteratur. Mit der Apostrophierung dieses Richters als *iudex iniquitatis* und *iudex nequissimus* fällt der Autor der *Passio S. Afrae* aus der Form des Protokolls. Andererseits wieder hat der Autor gut die Technik der Antworten von Christen vor Gericht verstanden, wie sie zum Beispiel in den afrikanischen Martyrerakten hervortritt[222]. Auf die erste Frage des Richters *«Quae diceris?»* antwortet nach der besten handschriftlichen Überlieferung Afra nicht mit ihrem Namen, sondern mit dem Bekenntnis, daß sie eine Christin sei. Dies begegnet in «echten» alten Passionen. Die heilige Afra wird aufgefordert: *Accede ad capitolium et sacrifica* und antwortet *Capitolium meum Christus est . . . desidero ipsi sacrificare. Capitolium* und *sacrificare* bedeuten für die heilige Afra etwas anderes als für den Richter. Afra gebraucht, rhetorisch gesprochen, eine Distinctio[223], wenn sie die christliche Bedeutung von *sacrificare* gegen die heidnische ausspielt. Der Autor der Passio hat das aber ge-

[222] *Band I*, p. 38-44.

[223] H. Lausberg, *Handbuch der literarischen Rhetorik* t. 1, München 1960, p. 333-335.

wiß nicht aus einem Rhetoriklehrbuch, sondern aus der Passionsliteratur, in der von ältesten Zeiten an immer wieder das gewollte Mißverständnis der Christen vor römischen Gerichten vorkommt.

Der Verfasser der *Passio S. Afrae* hat keine diokletianische Gerichtsakte redigiert, aber er hat «echte» Passionen gekannt und verstanden. Vielleicht kannte er auch die Geschichte eines Mädchens «vom Lupanar zum Martyrium», die Ambrosius erzählt hatte[224], oder die in den *Vitas patrum* gesammelten Erzählungen von bekehrten Buhlerinnen[225] und hat das Motiv als Passio gestaltet. Manche glauben, daß die Afrapassion einem bloßen Irrtum ihre Entstehung verdankt, nämlich der Verwechslung des Namens *Veneria*, der im *Martyrologium Hieronymianum* (um 600) neben *Afra* steht, mit einer Berufsbezeichnung «Venusdienerin»[226]. Das wäre freilich ein schöpferischer Irrtum gewesen, der dazu führte, daß eine der in der christlichen Literatur der Spätantike so beliebten Geschichten von bekehrten Buhlerinnen als Martyrergeschichte geschrieben wurde. Darin liegt das besondere der Afrapassion, daß das romanhafte Magdalenenmotiv als Passio in der alten strengen Form des Verhörprotokolls gestaltet wurde. Die Spanne vom Beruf der Heiligen (als Dirne) und ihrer Berufung (zur Blutzeugin) ist kraß verstärkt worden. So wurde die Afrageschichte ein drastisches Beispiel der Erhöhung der Niedrigen und der Annahme der Verworfenen. In dieser Aussage unterscheidet sich die spätere, historisch zweifelhafte oder wertlose Passio kaum von einer authentischen. Die legendarische Afra ist ebenso eine Symbolgestalt für die Erwählung des Niedrigen durch Christus wie die historische Sklavin Felicitas von Karthago.

Zweifellos kommt das frühe Augsburg durch Einfluß von außen zu einem solchen Text. Man denkt zunächst an Gallien. Die Ausgrabungen in St. Ulrich und Afra haben die Präsenz des westlichen Elements im Augsburg des VII. Jahrhunderts gezeigt[227]. Andererseits steht der Text in der merowingisch-lateinischen Literatur isoliert da[228]. Sollte Italien hier eine Rolle spielen? Da wir die italienische Passionsliteratur des VII. Jahrhunderts nicht kennen, kann die Frage nicht beantwortet werden.

Im VIII. Jahrhundert ist die *Passio S. Afrae* zu einem kleinen Roman erweitert worden[229]. Es wurde eine Bekehrungsgeschichte, die *Conversio S. Afrae*, vorgeschaltet, in der im Stil der *Vitas patrum* ein Bischof Narcissus mit seinem Diakon Felix im Haus der Dirne einkehrt; die Passio selbst wurde mit größerer Dramatik ausgestattet. Schließlich sollte ein dritter Teil noch die Geschichte von Bischof Narcissus und seinem Diakon im spanischen Gerona erzählen[230]. Dieser Teil ist nicht überliefert – fraglich, ob er je geschrieben wurde. In der jüngeren Form hat die *Conversio et passio S. Afrae* ihr Glück gemacht. Sie ist in vielen Handschriften überliefert; die ältesten stammen aus Gallien[231].

So rätselhaft die Entstehung der altertümlichen *Passio S. Afrae* in dem am Rand der damaligen lateinischen Literaturwelt liegenden Augsburg ist, so klar läßt sich die Passion der Züricher Stadtheiligen Felix und Regula als ein «Fortschreiben» älterer Martyrerliteratur im Stil der eigenen Zeit erklären. Im Kern enthält auch die *Passio SS. Felicis et Regulae*[232] das Verhör. Aber durch Foltern und Wundertaten nach Art der römischen Martyrerpassionen wird es weiter dramatisiert. Felix und Regula werden mit der Thebäischen Legion in Verbindung gebracht. Hier begegnen wir der im Mittelalter verbreiteten «Ansippung» von Heiligen, die die historische Fiktion zu «Heiligenfamilien» zusammenschließt. Entscheidend für die späte Datierung der Passio – wohl Mitte des VIII. Jahrhunderts – ist folgender Abschnitt (c. 1): *Tempore illo beatissimus Felix et germana sua Regula ... cum consilio beati Mauricii duce domino servientes ad p e r e g r i n a n d u m profecti per vasta loca heremi ... pervenerunt ...* «In jener Zeit gingen der seligste Felix und seine Schwester Regula ..., die nach Rat des seligen Heerführers Mauritius dem Herrn dienten, auf Wanderschaft und kamen durch wüste Einöden ...» Hier wird den Martyrern eine typische geistliche Übung der von den irischen Mönchen geprägten merowingischen Epoche zugeschrieben, die Peregrinatio.

224 Ambrosius, De virginibus c. 4, *Migne PL* 16 (1845), col. 212-216.

225 *Band I*, «Biographien in Gruppen» nr. 12, p. 331.

226 Martyrologium Hieronymianum, *Acta SS* Nov. t. 2/1, 1894, p. [102] und Nov. t. 2/2, 1931, p. 422.

227 J. Werner (ed.), *Die Ausgrabungen in St. Ulrich und Afra in Augsburg*, 1977, passim.

228 «Wenn wir von Afra absehen ... so kennt die Merowingerzeit den Typ der heiligen Dirne nicht», Graus, *Volk, Herrscher und Heiliger*, p. 103.

229 Conversio et passio S. Afrae, *Merov.* t. 3, p. 55-64.

230 Dieser dritte Teil ist vom Verfasser der Conversio et passio (II) S. Afrae angekündigt: *Cuius* [scil. Narcissi] *passionis gloriam in sequentibus dicimus*, *Merov.* t. 3, p. 61. Aber er ist schon früh verlorengegangen oder nie geschrieben worden. Der Bischof Oliva von Vich hatte im frühen XI. Jahrhundert für seinen Sermo in natali S. Narcissi, *Migne* PL 142, col. 591 sqq., keine andere Quelle zur Verfügung als die *zweiteilige* Conversio et passio S. Afrae.

231 Die in Anm. 229 zitierte Ausgabe benützt noch nicht die beiden ältesten Handschriften: Turin, BN D. V. 3 in «Corbieminuskel» aus dem letzten Drittel des VIII. Jahrhunderts (*CLA* IV 446) und das Vorsatzfragment Bern 50, saec. VIII ex.; cf. *CLA* «Addenda» nr. 1814, *Mediaeval Studies* 47, 1985, p. 321.

232 ed. Iso Müller, *Zs. für Schweiz. Kirchengeschichte* 65, 1971, p. 135-144.

6. RICHARIUS

Merowingische Einsiedler

Eremus ist ein zentrales Wort der merowingischen Welt. Die damit verbundene Vorstellung vom einsamen Leben ist spätantik und geht auf die Mönchsväter zurück. Das Buch zum Stichwort hat ein Schüler von Lérins geschrieben: Eucherius, *De laude heremi*[233]. Nun breitet sich der Gedanke nach Norden aus: der Jura und die Vogesen werden klassische merowingische Einsiedlerlandschaften. Die Grenze von der Einsiedelei zum Kloster ist fließend. Oft sammeln sich um den Eremiten Schüler, und zu irgendeinem Zeitpunkt wird die *cella* zum *monasterium*. Auch hat sich der Missionsgedanke mit dem Eremitentum teilweise verbunden; der Columbanschüler Gallus ist hierfür Beispiel. Andererseits gibt es Männer, die wirklich nichts anderes suchen als den «unbegrenzten Tempel Gottes» in der Wildnis, Schweigen und Verborgenheit[234].

Ein solcher ist Bischof Arnulf von Metz. Als einer der ersten führenden Franken unter den merowingischen Bischöfen und Stammvater der Karolinger ist er für die moderne Forschung der Prototyp des Hausheiligen einer germanischen Sippe. Die *Vita S. Arnulfi*[235] freilich, die wohl in Metz um die Mitte des VII. Jahrhunderts geschrieben wurde, zeigt wenig Merkmale eines auf die Mehrung des Ruhms der eigenen Nachkommenschaft orientierten Lebens. Arnulf ist zuerst ein großer Heerführer (c. 4). Er heiratet, hat zwei Söhne und ist der erste im Palast (c. 5). Mit einem anderen Hofmann namens Romarich will er sich *ad peregrinandum* nach Lérins begeben. Die Strahlkraft der mittelmeerischen Ereminteninseln ist im frühen VII. Jahrhundert noch nicht erloschen. Aber «der Wille des Höchsten stand dawider», heißt es in der Vita änigmatisch (c. 6). Arnulf wird nicht Mönch in Lérins, sondern Bischof von Metz (614), und sein Einfluß auf den Hof verstärkt sich noch (c. 7). Er erzieht Dagobert, den Musterkönig der Merowinger (623-639). «Aber als er aus einem unstillbaren Wunsch heraus sich anschickte, in die Einöde *(ad heremum)* zu eilen, da wollte ihn der kluge König Dagobert durch Drohungen erschrecken, damit er nämlich nicht davon Abstand nähme, ihm zu raten und ihn zu trösten, und er sagte zu ihm: ‹Wenn du nicht bei uns bleibst, werde ich deine vielgeliebten Söhne köpfen . . .›» (c. 17). Aber Arnulf läßt sich nicht aufhalten (c. 21):

---

[233] Eucherius, De laude heremi, ed. C. Wotke, *CSEL* 31, 1894, p. 177-194.

[234] *Heremum ergo recte incircumscriptum dei nostri templum dixerim*, Eucherius c. 3.

[235] Die Herausgeber der *Scriptores rerum Merovingicarum* haben die Vita S. Arnulfi unter die Viten von Angehörigen der Herrscherfamilien plaziert: t. 2, p. 432-446. Cf. O. G. Oexle, «Die Karolinger und die Stadt des heiligen Arnulf», *Frühmittelalterliche Studien* 1, 1967, p. 250-364.

veluti Helias novus ad heremum properat et inter bestias et feras silvae parvulis mansiunculis patratis cotidiana meditacione laudes deo personat. Adscitis quippe aliquantulis secum monaculis necnon et leprosis, sub quibus manibus propriis fidelissimam servitutem iugiter inpendebat calciamenta a pedibus detraens adque detergens, capita et pedes illorum crebrius abluens, necnon et lectos ipsorum reciprocis diebus studiosissime compositos praeparabat. Nam et quoquinae servicium non aborrens item episcopus sanctus et quoquus saepe esuriens ipse suos contubernales pascebat. cf. III Rg 19

«wie ein neuer Elias eilte er in die Einöde und unter Bestien und wilden Tieren des Waldes, in ganz klein erstellten Behausungen brachte er Gott in täglicher Versenkung den Lobgesang dar. Er nahm nun einige arme Mönche und Leprakranke zu sich, unter denen er mit eigenen Händen beständig die treuesten Knechtsdienste tat, zog ihnen die Schuhe von den Füßen und putzte sie, wusch ihnen häufig Kopf und Füße und richtete sogar an bestimmten Tagen ihre Betten mit größter Sorgfalt. Ja auch vor dem Küchendienst schauderte nicht zurück *der heilige Bischof und Koch*, der oft seine Hausgenossen speiste und selbst Hunger hatte.»

Arnulfs Abschied von Palast, Bischofsamt und Familie geschieht 629. Sein Schritt erregt Aufsehen und wird von der Geschichtsschreibung registriert[236]. Dann ist er in den Wäldern allem vordergründigen Weltgeschehen so entrückt, daß nicht einmal sein Todesjahr bekannt wird.

In Arnulfs Leben fassen wir paradigmatisch die Wende von der alten südlichen *eremus* Lérins, nach der er um 613 strebt, zur neuen *eremus* der Vogesen, wo Columban durch die Gründung von Luxeuil (590) einen Mittelpunkt der Askese geschaffen hat. Aber Arnulf tritt nicht in Luxeuil ein. Er lebt, ohne eine Stiftung zu hinterlassen, an einem uns heute unbekannten Ort in den Vogesen in der Nähe seines Freundes Romarich[237], des Gründers von Remiremont, wo er zuerst begraben wird (c. 22). Er hat seinen eigenen Weg gesucht und gefunden. Die Demut, mit der Arnulf seine *monaculi* und *leprosi* versorgt, war nicht bei der *severitas* (Jonas I 20) des herrischen Columban zu lernen. Hier sind Arnulf und sein Biograph bei der heiligen Radegundis in die Lehre gegangen, die vieles von dem schon vorgemacht hat, womit man sich nunmehr den Himmel verdient: Schuheputzen, Waschen, Bettenrichten und das Schrecklichste, die Küche. *sanc-*

---

[236] «Fredegar» IV 58, *Merov.* t. 2, p. 150.

[237] Der Adelige Romarich gründete um 620 in dem Vogesenkastell Habendum nahe Luxeuil ein Kloster, das später den Namen des Stifters annahm: Remiremont. Wie bei den Äbten von Agaunum-St. Maurice und den «Juravätern» gibt es hier den Ansatz einer Abtgeschichte als Folge von Viten: Vitae SS. Amati, Romarici, Adelphii, *Merov.* t. 4, p. 215-228. Krusch (p. 213) datiert das Werk in die Karolingerzeit. Eine solche Verherrlichung des Einsiedlerlebens – man sieht förmlich Szenen der griechischen Meteoraklöster vor sich (Amatus c. 10) – ist karolingisch kaum denkbar.

tus episcopus et quoquus (c. 21) nennt unser Biograph St. Arnulf in rührender Einfalt, indem er ihm so die Kochmütze über die Mitra stülpt.

Die meisten merowingischen Einsiedler sind Klosterstifter geworden, ohne zu wollen. Ganz allein konnte und kann man kaum überleben; es mußte wenigstens *ein* Helfer oder Schüler dem Einsiedler beistehen. Lange bleibt ein heiliger Mann in der Wildnis nicht verborgen. Es kommen Bittsteller, Verehrer, Schüler. Hat ein Anachoret alles das abgewehrt, so kann er doch kaum verhindern, daß nach seinem Tod das Grab ein Mittelpunkt der Verehrung wird. Die Merowingerzeit sucht Heilige und findet sie.

So geht es mit dem Namenspatron des großen Klosters St. Riquier an der Somme (Centula), das nach einem merowingischen Priester Richarius benannt ist. Seine Vita ist zeitgenössisch (VII. Jahrhundert); genau im Jahr 800 hat Alkuin für den Laienabt Angilbert von St. Riquier den merowingischen Text karolingisch umstilisiert. Glücklicherweise steht in einem etwa zur selben Zeit geschriebenen Passionale noch die alte merowingische Fassung der *Vita S. Richarii sacerdotis*[238].

Voller «Schläue und innerer Kraft», wie eine Gestalt aus Gregors v. Tours «Zehn Büchern Geschichten»[239], stellt die Vita ihren Helden vor: *Igitur beatus Richarius, initium ut coepit, calliditatem habuit vigoremque animi in se exercebat* (c. 2). Zwei Peregrini von den Inseln verwandelten ihn zu einem Heiligen der tätigen Buße. «Fichori aus Irland und Chaidoc aus dem Land der Iren kamen nach Sicambrien» ins nördliche Frankenreich. Ihnen schlägt sofort der Haß der heidnischen Eingesessenen entgegen, die die Fremden für Saatverderber und Unzuchtsteufel halten. Richarius befreit die beiden aus der Hand seiner xenophoben Landsleute und folgt damit dem Gebot der Gastfreundschaft (c. 2).

Die ganze Nacht hindurch geht das Gespräch zwischen dem Gastfreund und den Gästen um das Wort Gottes. Richarius gerät in Tränen über seine Schuld und legt vor den beiden seine *confessio* ab. Hier beginnt seine Umkehr: «Wie er

---

[238] Die Richariusvita war bis zur Jahrhundertwende nur in der Überarbeitung Alkuins bekannt. Da fand A. PONCELET den durch Alkuin verdrängten merowingischen Text in der Hs. Avranches 167, saec. XIII, vom Mont St. Michel («La plus ancienne vie de S. Riquier», *AB* 22, 1903, p. 173-194, mit Edition), sodann G. VIELHABER denselben Text in dem viel älteren Codex Wien 420, um 800, aus Salzburg («De codice hagiographico C. R. Bibliothecae Palatinae Vindobonensis», *AB* 26, 1907, p. 33-65). Auf Grund dieser Funde publizierte KRUSCH die Vita S. Richarii sacerdotis im Nachtrag zu seiner Merowingerserie, *Merov* t. 7, p. 444-453 (mit Abbildung des Cod. Vindob. 420). Wir folgen der Datierung PONCELETS.

[239] Vgl. Sicharius und Chramnesindus in Libri Historiarum VII 47 und IX 19, dazu E. AUERBACH, *Mimesis*, Bern [4]1967, p. 78 sqqq. – Schläue wird auch bei der Königin Balthilde gelobt, siehe oben n. 46.

es damals begann, so beendete er sein ganzes Leben in Buße und heiliger Religion» (c. 3). «Und das Volk, dem er predigte, das zu dieser Zeit sein Priestertum nicht anerkannte, brachte ihm da Ehrengaben: was sie ihm zum Unterhalt brachten, das teilte er den Armen zu; er dachte nicht an das Morgen. Die Armen erquickte er, die Nackten bedeckte er, die Kranken besuchte er, die Toten begrub er, den Aussätzigen ließ er Bäder bereiten. Wenn sie abgewaschen waren, trat er nach ihnen in ihr Bad, saß bei ihnen, küßte sie, stärkte sie, aß mit ihnen Brot und breitete seine Liebe wunderbarer Größe über die Armen, Wandernden und Aussätzigen aus» (c. 3).

Richarius kommt aus einfachen Verhältnissen, aber er ist ein freier Mann: «Niemandem schuldete und leistete er Dienst als Gott allein» (c. 4). Mit dem König redet er «wie mit jedem anderen Menschen». Letzteres wird vom Biographen als «wunderbar» bezeichnet (c. 6).

Richarius ist zur Selbsterkenntnis gekommen: *et cognovit se et erexit se contra se* «und er erkannte sich und erhob sich gegen sich selbst», sagt die Vita. Wie ein ins Feuer gehaltenes Scheit immer stärker brennt, so wächst seine Heiligkeit und Demut (c. 4).

Doch die praktischen Konsequenzen der *humilitas* ergeben sich erst nach und nach. Sein Reitpferd gibt der Priester erst auf, wie ihm ein Kind aufs Pferd gereicht wird und durch das scheuende Tier in Todesgefahr gerät (c. 5). Erst gelegentlich eines Aufenthaltes in England, wo er Sklaven loskauft[240], fällt ihm bei, auch seinen Leibeigenen zuhause die Freiheit zu geben. Zunächst läßt er diejenigen seiner Sklaven frei, von denen er befürchtet, daß sie vor seiner Rückkehr sterben. Nach Hause zurückgekehrt, gibt er alle frei (c. 7).

Richarius hat Sehnsucht nach der Einsamkeit. Der *vir inluster* Ghyslemarus in Centula tut alles, um zu verhindern, daß Richarius fortgeht. Der *palatinus* Maurontus erreicht nach dem Tod König Dagoberts (639) von dessen regierender Witwe Nanctilde, daß Richarius im Königsforst von Crécy bleiben kann (c. 8). Fortan haust Richarius in einer rohrgedeckten Hütte mit nur einem Helfer als Asket in den Wäldern. «Eine wunderbare Heiligkeit war in ihm, so daß die Vögel des Himmels zu ihm hinflogen, um auch Futter aus seinen Händen zu picken. Was mehr? Von seinem Knecht, der Sigobard hieß, erfuhr ich, daß dort

---

[240] Es war eine merkwürdige Sitte der Angelsachsen, die auch nach ihrer Christianisierung nicht verschwand, eigene Leute als Sklaven zu verkaufen. «Als das Volk der Angeln noch als ein Königreich bestand, war es ein allgemeines Stammeslaster, die eigenen Kinder zum Kauf feil zu bieten. Bevor sie irgendwie Not oder Mangel litten, verkauften sie lieber die eigenen Kinder und Verwandten nach Irland», Giraldus Cambrensis, *Expugnatio Hibernica* I 18, ed. J. F. DIMOCK, *Giraldi Cambrensis opera* t. 5, London 1867, p. 258. D. PELTERET, «Slave raiding and slave trading in early England», *Anglo-Saxon England* 9, 1981, p. 99-114.

wer auch immer von ihm im Glauben ein Gebet erbat, alles aus Christi Hand erlangte» (c. 9).

Richarius spürt seinen Tod kommen. Er und sein Knecht suchen einen Baumstamm; sie spalten ihn, höhlen die Hälften aus und bringen sie zu der Stelle, wo Richarius begraben sein will. Bald nach seinem Tod kommen *fratres* aus Centula zur Einsiedelei, um den Leichnam ins Kloster zu überführen. Sie heben den Baum aus der Erde und finden in ihm den Toten, von Wasser bedeckt (c. 11).

Am Grab des Heiligen geschehen Heilungen. Gefangene werden auf der Staatsstraße in Halseisen vorbeigeführt: sie rufen Richarius an, und die Fesseln springen auf (c. 12). Mit dem Schlüssel des Heiligen wird erfolgreich eine epidemisch grassierende Geschwulst bei einem *frater* ausgebrannt (c. 13). Die Vita schließt mit einer als Nachtrag erzählten Vision Sigobards beim Begräbnis seines Herrn[241]:

Quod antea scribere debui, hoc post memini. Cum de hac vita ipse servus dei migrasset et feretro conpositus in ipso tegurio iaceret, cum ibidem evangelium legeretur, sua manibula, qui remanserat, sopore depresus visionem, qualem videbat, cum expergefactus fuisset, referebat hunc modum, quasi vidisset domnum Richarium quasi vivum per visionem in aula splendida et quasi aurea et de gemmis exornata, lucentia ut sole, et ipso servo dei in eadem habitantem et loquentem ei: «Frater Sigobarde, mala mansione habuimus de fumo; vel in ista modo domo non nos nocet fumus!» Ecce qui habuit pro deo obscuritatem, praeparavit illi deus claritatem et pro fumosa mansione claris- Mt 13,43 *sima retributione, ubi iusti fulgebunt sicut sol in regno patris eorum.*

«Was ich zuvor hätte schreiben sollen, das ist mir nachträglich eingefallen. Als der Knecht Gottes aus diesem Leben fortging und aufgebahrt in der Hütte lag, als dort das Evangelium gelesen wurde, da sank sein Bursche, der nun verlassen war, in Schlaf und sah ein Gesicht, das er, als er aufwachte, so erzählte: Wie er seinen Herrn Richarius in der Vision wie lebend in einer Halle, die glänzte wie von Gold und mit Edelsteinen geschmückt, leuchtend wie die Sonne gesehen habe, und den Knecht Gottes, der darin wohnte und zu ihm sagte: ‹Bruder Sigobard, eine schlechte Hausung haben wir gehabt bei dem Rauch; in diesem Haus beißt uns kein Rauch mehr!› Siehe, der für Gott im Dunkel saß, dem hat Gott Helle bereitet und für die rauchige Hausung hellste Belohnung, wo 'die Gerechten leuchten werden wie die Sonne im Reich ihres Vaters'.»

---

241 Vita S. Richarii sacerdotis c. 14, *Merov.* t. 7, p. 452 sq. Der Vergleich der armen Behausung auf Erden mit der herrlichen im Himmel stammt aus der Passio S. Caeciliae. Die Mitbürger und «Brüder» klagen vor Caecilia, daß eine solche Schönheit nicht verderben solle. Die standhafte Martyrin antwortet: *Hoc non est iuventutem perdere, sed mutare ..., dare habitaculum vile et parvum et accipere domum magnam et amplissimam ex lapidibus et auro constructam, dare angulum brevem et oppressum et accipere forum lucidum et margaritis caelestibus coruscantem*, MOMBRITIUS, *Sanctuarium* t. 1, Paris 1910, p. 339.

Der Wortschatz zeigt neben dem seltenen *manibula*[242] einen Barbarismus in dem Adjektiv *lucentia* für *lucens*; «falsch» angewandte Komposita sind *(sopore) depresus*[243] und *(feretro) compositus*; romanische Morphologie zeigen der Rektus *sole*[244] und die Obliquus-Formen *mala mansione, clarissima retributione*[245]. Volkstümlich-spätlateinisch ist die Konstruktion mit *de* für den Ablativus instrumentalis *de gemmis*[246]. Besonders knapp und trotzdem eindeutig wird *de* (in kausaler Bedeutung) verwendet in *de fumo*[247]. Der die halbe Erzählung ausmachende Satz *Cum de hac vita – loquentem ei* enthält um den schlichten Hauptsatz *manibula referebat* «gehäuft» drei Temporalsätze, einen Relativsatz, zwei Komparativsätze und einige Partizipialkonstruktionen. Diese Periode wird mehr durch lexikalische Ballungen als durch syntaktische Gelenke zusammengehalten: *visionem .. videbat, quasi vidisset .. per visionem.* Der temporale Teil der Periode ist durch ein dreimaliges *cum*, der vergleichende durch ein dreimaliges *quasi* «gefestigt». In dieser lexikalischen Addition und syntaktischen Kumulation sorgen Pronomina für Orientierung: das schwach gewordene *ipse*[248] markiert die Erzählebene *(Cum ... ipse servus dei migrasset et ... in ipso tegurio iaceret).* Mit dem stärkeren *iste (in ista modo domo)* wird ein demonstrativer Akzent gesetzt, der sich über das für diesen visuellen Stil typische Adverb *ecce* zum *ille*[249] steigert *(Ecce ... praeparavit illi).*

---

242 *adminicula* «Dienerin» bei Venantius Fortunatus, Vita S. Radegundis I 44 und *maniculus* «Helfer», Vita S. Goaris, *Merov.* t. 4, p. 414, lin. 25 und p. 416, 15.

243 statt *oppressus*, wie Alkuin verbessert. Zur Graphie *depresus* in der alten Richariusvita ist zu bemerken, daß *s* für *ss* zwischen zwei Vokalen (genauso wie umgekehrt die Gemination) als Eigentümlichkeit irischer Schreiber gilt, cf. BIELER, *The Irish Penitentials*, Dublin 1963, p. 29 und 358 sq. und B. LÖFSTEDT, *Der hibernolateinische Grammatiker Malsachanus*, Uppsala 1965, p. 102 sq.

244 W. MEYER-LÜBKE, *Romanisches Etymologisches Wörterbuch*, Heidelberg ³1935, nr. 8059.

245 «le *m* final était caduc dès l'époque archaïque», V. VÄÄNÄNEN, *Introduction au latin vulgaire*, Paris ³1981, p. 66.

246 E. LÖFSTEDT, *Philologischer Kommentar zur Peregrinatio Aetheriae*, Uppsala/Leipzig 1911, p. 103 sq.

247 HOFMANN/SZANTYR, p. 262. Im Deutschen läßt sich die Ausdrucksweise nachahmen, wenn man «wegen» nicht mit dem hochsprachlichen Genetiv, sondern dem umgangssprachlichen Dativ verbindet.

248 wie in der Vita S. Caesarii, siehe *Band I*, p. 255.

249 Das System entspricht dem der lateinischen Bibel: «La langue de la Bible latine utilise un système déictique à deux degrés ... Le premier degré déictique qui marque la proximité est exprimé sans distinction fonctionelle par *hic* et *iste* ... Le deuxième degré déictique, qui marque la distance, est exprimé au moyen

Das ist nicht verderbtes und unbeholfenes, sondern auf seine Art ausdrucksvolles Latein. Wie ein Schmuckstück ist es vom Ornament des Reims[250] überzogen, der im Fortgang des Lesens immer deutlicher, am Schluß unüberhörbar hervortritt:

qui habuit pro deo obscuritatem
praeparavit illi deus claritatem
et pro fumosa mansione
clarissima retributione . . .

Wie barbarisch-liebevoll wird der *manibula* über sein nun ganz einsames Dasein in der rauchigen Hütte in der Wildnis getröstet! In Alkuins Überarbeitung wird das alles anders[251]. Grammatische Fehler und Barbarismen werden ausgemerzt. Aber auch die Märchen-Traumwelt dieser Geschichte ist im karolingischen Latein dahin.

Das dritte der hier paradigmatisch behandelten merowingischen Eremitenleben führt wieder in das Missionsgebiet Alemannien. Der älteste christliche Stützpunkt dort war das Afragrab von Augusta Vindelicum «Augsburg». Ein zweites christliches Zentrum bildete sich durch Columbans Mission am Bodensee um 610-612. Der Eremit Gallus, der seine Zelle am Ort des späteren St. Gallen hatte, war nach der *Vita S. Galli* ein Schüler Columbans, der am Bodensee zurückblieb, als der Meister nach Italien zog. Das älteste Gallusleben wurde wohl um 680 geschrieben, um 715/25 ein erstes Mal fortgesetzt und bald nach 771 um eine kleine «Wallfahrtschronik» erweitert[252]. Diese im Lauf eines Jahrhunderts in drei Schichten «gewachsene» Vita bezeichnet man als *Vita S. Galli*

---

de l'adjectif demonstratif *ille*», Fritz Abel, *L'adjectif démonstratif dans la langue de la Bible latine*, Tübingen 1971, p. 205.

[250] Reimprosa war im VII. Jahrhundert beliebt. Zwei um 665 nachweisbare Bischöfe von Tours und Paris haben sich satirische Briefe in Reimprosa gesandt, ed. G. J. Walstra, *Les cinq épitres rimées dans l'appendice des formules de Sens*, Leiden 1962; dazu K. Polheim, *Die lateinische Reimprosa*, Berlin 1925, p. 320 sq. und P. Lehmann, *Die Parodie im Mittelalter*, Stuttgart ²1963, p. 11.

[251] Man empfindet bei der merowingischen Vita noch die Verwandtschaft des Sigobardtraumes mit dem des Antonius angesichts des toten Symeon Stylites (*Band I*, p. 164-166), aber nicht mehr bei Alkuin. Über Alkuins Neubearbeitung I Deug-Su, *L'opera agiografica di Alcuino*, Spoleto 1983, p. 115 sqq. und Id., «Il ‹libellus› su Ricario di Saint-Riquier. Un caso dell'agiografia merovingica nella critica moderna», *Schede Medievali* 5, 1983, p. 359-382. Text der Sigobard-Vision in Alkuins Umstilisierung in *Band III*.

[252] W. B., «Gallus abbas vindicatus», *Historisches Jb.* 95, 1975, p. 257-277.

vetustissima. Von ihr ist nur ein größeres Bruchstück erhalten[253]. Das Fragment[254] beginnt mitten in einer Rede des Gallus:

«usque dum venies ad Bobium monasterium et exquire omnia diligenter, quae acta sunt erga abbatem meum, si vivit an transivit, sicut mihi revelatum est per visionem. Nota diem et horam et veniens indicabis mihi omnia.» Diaconus cecidit ad pedes eius dicens: «Domine, quo vadam, quia nescio viam?» At ille dixit ei: «Vade, frater, noli timere, sed perge, sicut dixi; dominus enim diriget gresus tuos.» Ille autem petita benedictione abiit viam suam cum festinatione et pervenit ad supranominatum locum et invenit omnia, sicut revelatum fuit magistro suo per visionem, et permansit apud fratres noctem unam et recepit ab eis epistolam omnia, quae gesta erant de abbate Columbano ⟨continentem⟩. Et cambuttam ipsius, quam in manibus tenebat, transmiserunt viro dei dicentes: «Dominus noster iussit nobis adhuc vivens, ut per istum baculum Gallus fuisset absolutus ab excommunicatione», et dimiserunt eum. Et ille coepit iter agere die noctuque; adfuit misericordia dei, quod in octabo die pervenit ad sanctum Gallum et dedit illi epistolam, quam portaverat de fratribus et cambuttam cum absolutione. Cumque legisset epistolam, flevit amare et intravit oratorium cum fratribus; coepit missam agere et offerre sacrificium pro eo.

Prv 3,6 — cf. Lc 1,39 — Lc 22,26

«‹bis du zum Kloster Bobbio kommst, und erforsche alles sorgfältig, was mit meinem Abt geschehen ist, ob er lebt oder gestorben ist, wie es mir in der Vision geoffenbart wurde. Merk den Tag und die Stunde, und wenn du wiederkommst, sollst du mir alles mitteilen.› Der Diakon fiel zu seinen [Gallus'] Füßen und sprach: ‹Herr, wo soll ich hingehen, da ich den Weg nicht kenne?› Aber jener sagte zu ihm: ‹Geh, Bruder, fürchte dich nicht, sondern ziehe, wie ich gesagt habe; denn der Herr 'wird deine Schritte lenken'.› Er aber bat um den Segen und zog eilig seines Wegs, kam zu dem vorgenannten Ort [Bobbio] und fand alles, wie es seinem Meister in der Vision enthüllt worden war. Er blieb bei den Brüdern eine Nacht und erhielt von ihnen einen Brief, der alles enthielt, was mit dem Abt Columban geschehen war. Und sie sandten seinen Krummstab, den er in Händen hielt, dem Mann Gottes und sagten: ‹Unser Herr befahl uns, als er noch lebte, daß durch diesen Stab Gallus von der Exkommunikation befreit werden sollte›, und entließen ihn. Und er begann zu wandern Tag und Nacht. Die Barmherzigkeit Gottes stand ihm bei, daß er am achten Tag zum heiligen Gallus kam, und er gab ihm den Brief, den er von den Brüdern gebracht hatte, und den Krummstab mit der Absolution. Als er den Brief gelesen hatte, 'weinte er bitterlich' und trat mit den Brüdern ins Bethaus; er begann, die Messe zu feiern, und brachte das Opfer für ihn dar.»

Es ist ein glücklicher Zufall, daß das Fragment gerade mit dem «existenziellen» Erlebnis des Einsiedlers einsetzt. Gallus hatte als Schüler und Jünger Colum-

---

[253] Zürich, Staatsarchiv C VI 9, II 8a, Rest eines umfangreichen Passionals des IX. Jahrhunderts.

[254] ed. E. Egli, «Eine neue Recension der Vita S. Galli, *NA* 21, 1896, p. 361-371; ed. Krusch, *Merov.* t. 4, p. 251-256; ed. I. Müller, *Zs. für Schweiz. Kirchengeschichte* 66, 1972, p. 212-221.

bans die Ausweisung seines Meisters durch die Königin Brunichilde miterlebt, war mit ihm rheinauf in eine Randzone des austrasischen Merowingerreichs zurückgekehrt, in das alemannische Bodenseegebiet. Aber als Columban zornig über die Verstocktheit und Gewalttätigkeit der Alemannen nach Italien weiterzog, fühlte sich Gallus krank und blieb zurück. Für den strengen Abt war Krankheit keine Entschuldigung; er hatte auch Anlaß zu argwöhnen, daß es Gallus am Bodensee zu gut gefiel. Denn Gallus war ein Fischer und verstand die Landessprache[255]. Jedenfalls kam es zum Bruch zwischen den beiden. Columban exkommunizierte Gallus[256]. Das sollte bedeuten, daß Gallus bis zum Tod Columbans nicht mehr die Messe lesen durfte. Gallus akzeptierte diese «Suspension» (wie das neuere Kirchenrecht in diesem Fall sagen würde) und begab sich nach der Abreise Columbans und seiner Mönche nach Arbon. In dieser römischen Gründung («Arbor felix») gab es einen Priester und einige weitere Kleriker. Gallus ließ sich von einem Diakon den Weg in die Wildnis zeigen und fand seine *eremus* an der Stelle des späteren Klosters St. Gallen. Dort lebte er als Eremit und Vater einer kleinen Mönchskolonie. Eines Tages – es muß der 23. XI. 615 gewesen sein – sah Gallus im Traumgesicht, daß Columban gestorben war. Er schickte einen Diakon zum Kloster Bobbio, um zu erkunden, ob die Vision wahr sei. Hier setzt die Vita vetustissima ein; das Vorangehende war aus ihren karolingischen Überarbeitungen inhaltlich zu rekonstruieren.

Sprachlich ist die *Vita S. Galli vetustissima* (in ihrer ältesten Schicht) eines der besten Literaturwerke der Merowingerzeit. Zurücktretend hinter den Gegenstand seiner Erzählung schildert der Autor Szenen von großer Anschaulichkeit. Er beurteilt nicht die Menschen, sondern läßt sie reden; seine Gestalten reagieren heftig, eindeutig, elementar. Er malt nicht aus, allegorisiert nicht, moralisiert nicht, sondern bleibt am Geschehen.

Dialogische Handlungsführung, Reihung der Sätze mit *et ... et*, *coepit/coeperunt* in periphrastischer Verwendung lassen den Stil des Textes als «Vulgatastil» erkennen. Der oben zitierte Text enthält dazu zahlreiche sprachliche Elemente der lateinischen Bibel, von denen einige, wie *flevit amare*, nicht nur die bare Aussage des Wortlauts, sondern auch Gehalt und Stimmung der biblischen Szene, der sie entnommen sind («Verleugnung Petri»), in den mittelalterlichen

---

[255] cf. Wetti, Vita S. Galli c. 6, *Merov.* t. 4, p. 260; Walahfrid, Vita S. Galli I 6, *ib.*, p. 289. In der Vita S. Galli vetustissima ist der entsprechende Passus verloren. Gemeint ist das Germanische (Alemannische), nicht ein romanischer Dialekt oder gar das Keltische nach G. Hilty, *Vox romanica* 45, 1986, p. 105 sqq.

[256] Über diese Exkommunikation W. B., «Columban und Gallus in Bregenz», *Montfort* 38, 1986, p. 160-164.

Text einbringen. Wenn eine Szene, die einer biblischen Situation ähnelt, in Worten der biblischen Situation geschildert ist, wird für den mittelalterlichen Leser und Hörer, der die Bibel kennt, ein «biblischer Hintergrund» angerührt, vor dem sich die Geschehnisse wie im Nachvollzug ereignen. *flevit amare* ist hier ein typisches «Hintergrundzitat»[257]. So erinnert der Aufbruch des Diakons übers Gebirge *abiit viam suam cum festinatione* mit der Junktur *cum festinatione* an die Szene «Mariä Heimsuchung» (Lc 1, 39) und der Segenswunsch, den ihm Gallus auf den Weg gibt *dominus diriget gresus tuos*, ist auch ein Stichwort, das einen größeren biblischen Zusammenhang anrührt: Wenn es zur glücklichen Rückkehr des Diakons heißt *adfuit misericordia dei*, dann erfüllt sich das mit *dominus diriget gresus tuos* zitierte biblische Segensgebet (Prv 3, 3-6):

Misericordia et veritas non te deserent
circumda eas gutturi tuo et describe in tabulis cordis tui
et invenies gratiam et disciplinam coram deo et hominibus
habe fiduciam in domino ex toto corde tuo et ne innitaris prudentiae tuae
in omnibus viis tuis cogita illum *et ipse diriget gressus tuos.*

Nur der Sprachrahmen, in dem sich der Autor der ältesten Gallusvita bewegt, kann als Vulgata-Stil bezeichnet werden. Er gebraucht keineswegs die Ausdrucksmittel der lateinischen Bibel in einer geschichtslosen Ausschließlichkeit, sondern bedient sich auch der sprachlichen Mittel jüngerer literarischer Vorbilder, und zwar solcher, die nicht im Kontrast zur lateinischen Bibelsprache stehen, sondern sie fortentwickeln.

Im zitierten Kapitel kommt viermal das Part. Praes. vor: *cecidit ad pedes eius dicens, transmiserunt dicentes, iussit nobis adhuc vivens, veniens indicabis nobis.* In den beiden ersten Fällen leitet das Part. Praes. von *dicere* direkte Reden ein. Diese feierliche Überleitung vom Bericht zur Rede («mit den Worten») ist ein Merkmal bibellateinischer Idiomatik; zugrundeliegt das griechische λέγων[258]. In den beiden anderen Fällen stehen die Participia Praes. grammatisch ausgedrückt stellvertretend für Nebensätze (Part. coniunctum): «als er noch lebte»; «wenn du zurückgekehrt bist». Bei *veniens indicabis nobis*, steht das Part. Praes. in der Funktion eines im Lateinischen fehlenden Part. Perf. Act. zum Ausdruck der Vorzeitigkeit, eine ausgesprochen spätlateinische Erscheinung[259].

Außerbiblische Quellen des ältesten Galluslebens: Auf die Kenntnis der Benedicti Regula weisen folgende Parallelen:

---

[257] Über «Hintergrundzitat» und «Hintergrundstil» *Band I*, p. 71-73.

[258] Hofmann/Szantyr, p. 389 sq. *Band I*, p. 51, n. 40.

[259] *ib.*, p. 387. An späterer Stelle des Fragments begegnet eine extreme Möglichkeit im Gebrauch des Part. Praes.: Hauptsatz mit dem Partizip als alleinigem Prädikat: *Et postea osculantes se in osculo sancto, et dimisit eos vir dei ...* (c. 3).

Vita S. Galli vetustissima c. 2	*Benedicti Regula* 20,5
Post sumpto cybo *surrexerunt omnes pariter* ad operam	et facto signo a priore *omnes pariter surgant*
c. 3	53,8
Et ille iusit eos *ducere in oratorium*	Suscepti autem hospites *ducantur ad orationem*

Ferner scheint der Verfasser der ältesten Gallusvita die Vitas patrum gekannt zu haben[260]. Schließlich muß er Jonas von Bobbio gelesen haben. Die verlorenen ersten Kapitel der alten Gallusvita haben sich sicher stark auf dessen Columbansvita gestützt; dies läßt sich aus den Überarbeitungen Wettis und Walahfrids erschließen. Sprachlich hat sich der Autor des ältesten Galluslebens (nach dem Fragment zu urteilen) Jonas nicht zum Vorbild genommen.

War dem Verfasser der Vita S. Galli vetustissima Gregor v. Tours bekannt? Die in c. 2 erzählte Geschichte vom wunderbar verlängerten Balken hat ihre Parallele in Gregor v. Tours, In gloria martyrum c. 41. Es handelt sich freilich um ein verbreitetes Legendenmotiv, cf. B. de Gaiffier, «Le thème hagiographique de la poutre allongée», *Mlt. Jb.* 17, 1982, p. 18-25. Vergleicht man de Gaiffiers instruktive Liste (in der – als ältestes Stück – zu ergänzen ist das apokryphe Kindheitsevangelium des Thomas, Tractatus de pueritia Iesu secundum Thomam, ed. C. Tischendorf, *Evangelia apocrypha*, Leipzig ^{2}1876 [repr. Hildesheim 1987], p. 164-180, hier p. 175 sq., c. 11 «Quomodo Iesus adaequavit lignum brevius longiori»), so tritt frappant die Verwandtschaft der Erzählung der Vita vetustissima mit Braulios Vita S. Aemiliani hervor. Der Autor der ältesten Gallusvita hat zwar nicht abgeschrieben, aber doch das Wunder Schritt für Schritt nachgezeichnet. Wie und wo kann er Braulios († 651) spanisches Mönchsleben kennengelernt haben?

Wie kommt das im literarischen Neuland gelegene St. Gallen zu einer so guten Vita des Gründers? War es ein wandernder Mönch des columbanischen Kreises, der um 680 die *Vita S. Galli vetustissima* schrieb? Sein Werk ist neben der *Passio S. Afrae* das älteste erhaltene Literaturdenkmal aus dem alemannischen Raum. Es ist gleichzeitig ein frühes Werk in «Mittellatein»: einer Latinität, die ihren Lebensgrund nicht in der Volkssprache, sondern in Büchern hat, einer

[260] Das Alter des heiligen Gallus entspricht dem des Mönchsvaters Arsenius, Verba seniorum XV 10. Um die Klage des Bischofs Johannes von Konstanz um Gallus zu verstehen (*Eu eu mi pater, cur me eduxisti de domo patris mei huc et iam modo dereliquisti me orfanum dissolatum, quia tota c i v i t a s in te fuit posita*, c. 5), braucht man nicht auf eschatologische Gedanken zu rekurrieren (Krusch: «cf. Apoc. c. 21»). Hier ist u. U. das Verhältnis zwischen Anachoret und antiker Weltstadt, wie es zwischen Symeon dem Styliten und Antiochien bestand, auf Gallus und Konstanz übertragen, cf. Antonius, Vita S. Symeonis c. 26 und 33: *Omnis enim civitas turbata est propter illum ... increpans dixi: Cui me domine derelinquis?*, *Acta SS* Ian. t. 1, 1643, p. 272 sq. (*Band I*, p. 165).

Sprache, die nur mehr in Schule und Liturgie lebendig wird. Der Verfasser des ältesten Galluslebens ist über die lateinische Bibel und die stilistisch verwandte Mönchsliteratur zu einem lebendigen Gebrauch der lateinischen Sprache gekommen; überzeugend kommt seine Welt in der fremden Sprache zum Ausdruck. Das ist nicht nur sein persönliches Verdienst, sondern auch Ergebnis einer Übereinstimmung zwischen den Lebensverhältnissen der neuen Völker aus dem Norden und denen des alten Israel. Wo das neu zu Schildernde ähnlich war, mußte die alte biblisch-lateinische Sprachform nicht fremd und inadäquat bleiben. «Vokabeln und Phrasen flossen wie von selbst in den Besitzstand. Die einfachen Lebensverhältnisse von Viehzüchtern und Fischern, ein gewaltiger Schatz von Redewendungen für Essen, Trinken, Kleidung, Anrede und Antwort, alles freilich in einer breitspurigen Feierlichkeit vorgetragen, aber umso einprägsamer in dem kaum durchbrochenen Abrollen des unermüdlichen et factum est ... et ... et[261]».

Der älteste Biograph des heiligen Gallus hatte einen ersten Fortsetzer um 715/25, der in seinen Wundergeschichten zugleich ein dunkles Kapitel alemannischer Geschichte schrieb[262]. Von seinem Text ist im Original fast nichts mehr erhalten; Inhalt und Tendenz seiner Fortsetzung lassen sich aber aus den karolingischen Überarbeitungen rekonstruieren. Vom zweiten Fortsetzer, der bald nach 771 von Wallfahrten zum Gallusgrab berichtete, ist alles im Urtext überliefert. Diese dreiteilige *Vita vetustissima* ist im IX. Jahrhundert zuerst durch den Reichenauer Schulmeister Wetti zwischen 816 und 824 umstilisiert worden, dann nochmals durch den Reichenauer Meisterstilisten Walahfrid 833/834. Schließlich hat der größte sanktgallische Autor, Notker der Stammler, um 885 eine prosimetrische Variation zu Walahfrids Gallusleben geschrieben.

Die drei hier behandelten Einsiedlerleben entstammen alle dem VII. Jahrhundert, einem großen Jahrhundert dieser Lebensform. Im VIII. Jahrhundert ist das Interesse an ihr zurückgegangen. Einen Tiefpunkt ihres Ansehens erreichte die Anachorese unter Karl d. Gr., der gegen sie auf dem Verordnungswege vorging[263]. Erst die Zeit um 870 bedeutete hier eine Wende, indem sogar

[261] W. Süss, «Das Problem der lateinischen Bibelsprache», *Historische Vierteljahrschrift* 27, 1932, p. 21.

[262] W. B., «Gallus abbas vindicatus», *Historisches Jb.* 95, 1975, p. 257 sqq.

[263] *De anachoritis: melius est, ut hortentur, in congregatione permanere, quam animus eorum aliubi ambulare temptet* (a. 789), *MGH Capitularia* t. 1, p. 63. Dazu A. Hauck, *Kirchengeschichte Deutschlands* t. 2, Berlin/Leipzig ^{8}1954, p. 586 n. 2: «Die Verordnungen gegen das Einsiedlerwesen ... entsprechen den Anschauungen der Benediktinerregel, zeigen aber doch, daß Karl von der Bewunderung für die Heroen der Askese unberührt war.»

die strengste Form des Einsiedlerseins, das Reklusentum, wieder größere Verbreitung fand. Die Geschichte der Biographie folgt der Lebenskurve der religiösen Formen.

7. WANDREGISEL VON FONTENELLE UND FILIBERT VON JUMIÈGES
Merowingische Klostergründer

> «– köstliche Besitztümer der geistlichen Herren, die früher als andere Menschen klug waren», GOETHE, *Italienische Reise* I 1.

Das VII. Jahrhundert ist eine große Gründerzeit der Klöster. Heilige Frauen, Missionare, Bischöfe, Martyrer und Einsiedler haben willentlich oder ungewollt Klöster gestiftet, vor allem in den Zonen, wo sich «romanische» und «germanische» Bevölkerung begegneten: Jura, Vogesen, Lothringen, Flandern, Picardie und Seine[264]. Neben all denen, die unter anderem ein Kloster gegründet haben, gibt es auch solche, deren eigentlicher Lebensinhalt Gründung und Ausstattung eines oder mehrerer Klöster war. Wir beschränken uns auf die Gründer der beiden eng benachbarten Klöster Fontenelle-St. Wandrille und Jumièges am Unterlauf der Seine.

Die *Vita S. Wandregiseli*[265] erzählt das Leben eines frommen fränkischen Adligen aus der Gegend von Verdun. Er soll nach dem Willen seiner Eltern eine ebenso adlige Frau bekommen. Wandregisel «dachte, sie anzunehmen und später mit ihr über ein geistliches Leben zu reden» (*cogitavit, ut acciperit eam et postea ei de conversationis habetum fabolarit* c. 4). So geschieht es; die beiden trennen sich einvernehmlich. Wandregisel lebt zunächst bei einem Mönchsvater, der ganz und gar kein struppiger Anachoret ist (c. 6):

> *Qui erat homo multum inlex, coronam capitis decoratam, oculos speciosus, faciem liliabilem, manus prolexas, et frequenter per latice cupiebat eas abluere.*

> «Er war ein sehr gut aussehender Mann, hatte eine schmucke Tonsur, schöne Augen, ein lilienweißes Gesicht, lange Hände, und er hatte das Bedürfnis, sie oft mit Wasser zu waschen».

König Dagobert stört die Zweisamkeit des Eheflüchtigen mit dem schönen Greis, weil Wandregisel sich ohne Erlaubnis tonsuriert hat. Aber Wandregisel setzt

[264] Man vergleiche J. ENGEL (ed.), *Großer historischer Weltatlas* t. 2: Mittelalter, München 1970, tab. 65 a «Gründungen von 590-690».
[265] Vita S. Wandregiseli, *Merov.* t. 5, p. 13-24.

seinen Willen durch (c. 7) und gründet mit seinem Vermögen eine *cella* (c. 8). Mit drei Knechten geht er auf Klosterbesichtigungsreise: zuerst nach Bobbio (c. 9). Dort faßt er den Entschluß, nach Irland zu gehen (*in Scoccia* c. 9). Aber er hält sich im Jurakloster Romainmoûtier auf (c. 10) und wird von Audoin-Dado von Rouen (641-684) veranlaßt, nahe der Stadt im Königswald («forêt de Jumièges») bei einer Quelle *(Fontanella)* ein Kloster zu gründen. Es entsteht sogleich eine «Kirchenlandschaft»: eine Peters-, eine Pauls- und eine Laurentiuskirche, dazu eine Meile vom Kloster entfernt noch ein Oratorium zu Ehren des hl. Amantius von Rouen. Wir erfahren keine Jahreszahl; aus anderen Quellen muß das Gründungsjahr 649 für Fontenelle-St. Wandrille erschlossen werden. Nur der Todestag des Heiligen – ohne das Jahr – ist für das Gedächtnis genannt (22. Juli; c. 22).

Der Ruhm der *Vita S. Wandregiseli* ist ihre Überlieferung im Codex Paris, BN lat. 18315, einem in großen Unzialbuchstaben des VIII. Jahrhunderts geschriebenen Buch von 31 Quartblättern, das nur diese eine Vita enthält[266]. Die Handschrift lehrt, wie monumental merowingische Biographie in ihrer eigenen Zeit präsent war. Sie ist ein einzigartiges «merowingisches Original». Von allen Biographien der Merowingerzeit ist nur die Wandregiselvita in einer Handschrift erhalten, die dem Autor zeitlich nahe steht[267] und die man noch als «merowingisch» bezeichnen kann.

Das macht die *Vita S. Wandregiseli* für die Sprachgeschichte interessant; sie ist ein Prüfstein für unverfälscht merowingisches Latein, das – um nur den wichtigsten Gesichtspunkt zu nennen – durchaus nicht als eine Vorform des Französischen zu verstehen ist. Der Text wimmelt von Erscheinungen, die auf die romanischen Sprachen hinführen. Auffälligerweise fehlt diesen «Romanismen» weitgehend die regionale Komponente. Man würde bei einem nordfränkischen Autor unter protofranzösischem Einfluß erwarten, daß er, wenn er *loqui* ersetzt, auf *parabolare* auswiche (→ frz. *parler*). Aber er schreibt *fabolare* (*fabulari* → *fabolare* → *sp. hablar*, port. *fallar*); ebenso statt *tantus: tam magnus* (→ sp. *tamaño*, port. *tamanho*), statt *intra: infra* (→ it. *fra*, prov. *enfra*) ... Es wäre gewagt, daraus zu schließen, daß der Verfasser der Vita aus der südlichen Romania komme. «Merowingerlatein» ist wie Latein zu allen Zeiten international. Es nimmt provinzielle, volkstümliche und vulgäre Formen auf, verbreitet sie aber auch wieder rasch, so daß es schwer ist, aus dieser lateinischen Koine Nationales und Regionales herauszulesen[268].

[266] *CLA* V 675; siehe Frontispiz.
[267] Wandregisel † 663; Vita spätestens 700; Pariser Handschrift «saec. VIII med.».
[268] F. MÜLLER-MARQUARDT, *Die Sprache der alten Vita Wandregiseli*, Halle a. S. 1912, p. 139 u. ö. Cf. VÄÄNÄNEN, *Introduction au latin vulgaire*, ^{3}1981, p. 21: « ... nom-

Nur fünf Jahre nach der Gründung von Fontenelle (649) wurde in unmittelbarer Nachbarschaft ein zweites Kloster gegründet: dieses nun an der Stelle selbst, die Jumièges (Gemedicum) hieß, eine weite, von der Seine an drei Seiten umflossene Halbinsel unterhalb von Rouen. Eine so strategische Position war natürlich Königsbesitz. Aber Audoin von Rouen, der «Gottesfreund im goldenen Gürtel»[269], verstand es, den Merowingerhof unter Königin Balthilde dazu zu bewegen, nicht nur den «Wald von Jumièges» (für Fontenelle-St. Wandrille), sondern die paradiesische Halbinsel Jumièges selbst als Klosterland auszugeben. Als Gründerabt wählte sich Bischof Audoin wieder einen in Klosterdingen erfahrenen Adeligen aus: Filibert.

Die *Vita S. Filiberti*[270] erzählt von Lehrjahren in dem von Audoin gegründeten Kloster Rebais (c. 2), dem Abbatiat ebendort (c. 4) und einer ausgedehnten Klostertour nach «Luxeuil, Bobbio und den anderen Klöstern, die nach der Columbanregel leben, und allen Klöstern, die Frankreich, Italien und ganz Burgund in seinem Schoß» trägt (c. 5). Dabei lernt er die Basilius-, Macarius-, Benedikt- und Columbanregel kennen. So gerüstet geht er an die Gründung von Jumièges (c. 6; a. 654). Jumièges ist ein Locus amoenus, wie er im Buche steht. Schon der Name *Gemedicum* deutet auf diesen Edelstein *(gemma)* von Schönheit und Reichtum, in dem die Mönche vor Sehnsucht nach dem Paradies seufzen (*gemunt*, c. 7), obwohl sie es schon auf Erden mindestens ebenso gut haben wie die anderen. Denn sie leben nicht nur in einer herrlich gebauten Kirchenlandschaft, sondern haben ein Dormitorium, das 290 Fuß lang und 50 Fuß breit ist und das Licht auf jedes Bett einfallen läßt; das «Licht dringt durch das gläserne Fenster und tut in seiner Sanftheit den Augen des Lesers wohl. Unter dem Gebäude liegen zwei (Räume? Stockwerke?) zu zweierlei

bre de phénomènes qui, par la suite, devaient appartenir en propre à une aire déterminée et plutôt restreinte, se rencontrent répandus dans des régions plus vastes ou autres que celles qui les ont conservés en roman.»

[269] *sub aureo balteo deum valde diligens*, Vita S. Filiberti c. 1.

[270] Vita S. Filiberti, *Merov.* t. 5, p. 583-604. Die Vita stammt in der vorliegenden Form etwa aus der Mitte des VIII. Jahrhunderts. Es ist fraglich, ob sie in ursprünglicher Gestalt erhalten ist. Der an den Abt Coschinus (687-724) gerichtete Prolog ist in doppelter Fassung erhalten. Sollte es auch von der Vita zwei Fassungen gegeben haben, von denen nur die jüngere erhalten ist? Diese Vermutung bestärkt ein Passus der *Vita S. Austrobertae*, deren Autor (oder Autorin) schreibt, er hoffe, daß es ihm nicht so gehe wie dem Autor der Filibertusvita, dessen Werk in die Hände eines anderen fiel, der es «verachtete, verlachte und Text und Disposition ganz anders und viel besser anlegte» (*Acta SS* Feb. t. 2, 1658, p. 419). LEVISON diskutiert die sich aus dem Befund ergebenden Fragen in der Einleitung seiner *MGH*-Ausgabe.

Diensten: Da wird der Falerner (Wein) gelagert, und dort werden die berühmten Mahlzeiten bereitet[271].» Unser Biograph, den wir einen mittellateinischen Vorfahren der Guide Michelin-Autoren zu nennen versucht sind, fährt fort: «Hier kommen die zusammen, die würdig Christus dienen, kein Eigentum haben und keine Ersparnisse brauchen, denn die, die auf Gott hoffen, werden kein Gut vermissen . . .»

Die Vita erzählt sodann Wunderdinge über die bei Jumièges gefangenen Meerestiere (Wale? c. 9) und Wundertaten Filiberts (c. 10-21). Filibert gründet zehn Meilen von Jumièges entfernt das Frauenkloster Pavilly unter der Äbtissin Austroberta (c. 22). Des Hausmeiers Ebroin Zorn erreicht auch unseren Filibert; Audoin von Rouen muß ihn in Haft nehmen. Der gefangene Mönchsvater vertreibt mit Psalmengesang die Fledermäuse (c. 25). Dann gründet er auf der Insel Noirmoutier ein drittes Kloster (c. 26). Nach zwei weiteren Gründungen stirbt er auf Noirmoutier an einem 20. August (c. 43; a. 684). So hat Jumièges seinen alten Namen behalten und ist nicht zu «St. Filibert» geworden; der Name des Heiligen ist vielmehr (in der gräzisierenden Form «Philibert») auf Tournus in Burgund übergegangen, wohin die Reliquien im IX. Jahrhundert vor den Normannen in Sicherheit gebracht wurden.

Die fast aneinanderstoßenden riesigen merowingischen Klöster sind beide gediehen. Sie sind ein Beispiel für einen typisch mittelalterlichen Gründungssinn[272]: nicht über die Fläche verstreut wird gepflanzt, sondern in Gruppen. Wenn zwei starke Klöster unmittelbar nebeneinander wachsen, so prägt dieses Neben- und Gegeneinander nur um so stärker den Charakter eines jeden Orts. Fontenelle-St.Wandrille ist eine bedeutende Stätte lateinischer Literatur geworden: Die Viten der Bischöfe Ansbert von Rouen, Lambert von Lyon, Erembert von Toulouse und Wulfram von Sens sind im VIII. Jahrhundert dort geschrieben worden[273]. Im IX. Jahrhundert hat dasselbe Kloster in den *Gesta*

[271] *Duplex vergens ad austrum ducentorum nonaginta pedum longitudine, quinquaginta in latitudine eminit domus quiescendi obtentu. Singula per lecta lux radiat; per fenestram vitreum penetrans linis fovet aspectum legentis. Subter aedes gemina duobus offitiis oportuna: Hinc Falerna servanda conduntur, hinc prandia clara parantur, ibique conveniunt, qui digne Christo deserviunt, nihil habentes proprium, nullum egentes conpendium, quia sperantes in domino non deficient omni bono*, Vita S. Filiberti c. 8. Das Dormitorium liegt im Westen der Anlage, im Norden, Osten und Süden die drei Kirchen des Klosters.

[272] W. B., »Topoi paralleloi. Über einen mittelalterlichen Gründungssinn am Beispiel von St. Peter und St. Märgen«, *Freiburger Diözesan-Archiv* 100, 1980, p. 323-333.

[273] «Aigradus», Vita S. Ansberti, *Merov.* t. 5, p. 618-641. Vom selben Verfasser die Gesta domni Lanberti abbatis Fontanellae et archiepiscopi Lugduni, *ib.*, p. 608-612. Actus S. Eremberti pontificis, *ib.*, p. 653-656. «Ionas», Vita S. Vulframni,

abbatum Fontanellensium aus den Anregungen der Reihenbiographie die «älteste Klostergeschichte des Abendlandes» entwickelt[274]. Jumièges ist ein Lieblingskind der Herrscher geblieben. Karl d. Gr. benützte es als Gefängnis für den letzten selbständigen Bayernherzog Tassilo III.; Wilhelm der Eroberer machte es zum reichsten normannischen Kloster, und die Ortssage erzählt von verstümmelten Königskindern («Les Énervés de Jumièges»), die hier ihr Leben fristeten[275].

8. FURSEUS

Merowingische Visionäre

Der Visionär gehört nicht in unser Bild der merowingischen Epoche. Und doch gibt es ihn nicht nur einmal. Furseus, der nächst Columban im frühen Mittelalter bekannteste der Iren auf dem Kontinent, ist ein solcher. Die um 653 geschriebene *Vita S. Fursei*[276] schildert knapp seine edle Herkunft (c. 1) und Klostergründung in Irland (c. 2). Während einer Reise zu seinen Verwandten erkrankt er. Unweit vom Elternhaus verlassen ihn während der Vesperpsalmen die Kräfte. Seine Gefährten tragen ihn wie einen Toten ins nächste Haus *(quasi iam mortuus*, c. 3). Drei Engel erscheinen und erfüllen die Finsternis mit Licht und Engelsmusik (c. 4). Ein Engel sagt, Furseus müsse nochmals in seinen Leib zurückkehren, um etwas zu erledigen, werde aber wieder von ihnen aufgenommen (c. 5). So geschieht es. Der Totgeglaubte erwacht (c. 6), um alsbald wieder in Leichenstarre zu verfallen (c. 7).

Nun beginnt die phantastische Jenseitsreise. Die Engel geleiten Furseus durch

---

ib., p. 661-673. Zum ganzen Komplex W. Levison, «Zur Kritik der Fontaneller Geschichtsquellen», *NA* 25, 1900, p. 593-607; 26, 1901, p. 571 sq. und Wattenbach/Levison, *Deutschlands Geschichtsquellen* fasc. 1, p. 139.

[274] Levison, «Zu den Gesta abbatum Fontanellensium», *RB* 46, 1934, p. 241-264. Im IX. Jahrhundert kam zu den Biographien aus Fontenelle-St. Wandrille noch der Transitus S. Condedi confessoris hinzu, *Merov.* t. 5, p. 646-651, eine neue Vita des Klostergründers (Vita II S. Wandregiseli, *Acta SS* Iul. t. 5, 1727, p. 272-281), sowie der Anfang von Miracula S. Wandregisili (*ib.*, p. 281 sqq.), die sogar über die Flucht vor den Normannen (a. 858) hinweg fortgeführt wurden, cf. H. Löwe in Wattenbach/Levison, *Deutschlands Geschichtsquellen* fasc. 5, 1973, p. 585 sq.

[275] cf. *Dictionnaire d'archéologie chrétienne et de liturgie* s. v. Jumièges.

[276] Vita S. Fursei, *Acta SS* Ian. t. 2, 1643, p. 36-44. W. W. Heist, *Vitae sanctorum Hiberniae ex codice olim Salmanticensi nunc Bruxellensi* [Bibliothèque Royale 7672-7674], Brüssel 1965, p. 37-50. Krusch publizierte in *Merov.* t. 4 einen Auszug. Die kritische Ausgabe ist ein Desiderat. Die folgenden Zitate nach *Acta SS*.

Scharen von Dämonen, die ihn mit Waffen und Worten attackieren (c. 8-12). Dreimal hebt Satan sein giftiges Haupt und schleudert Anklagen gegen den Mönch. Dann darf er auf die Welt schauen: er sieht ein dunkles Tal, über dem vier Feuer brennen. Es sind Lüge, Gier, Streit und Gottlosigkeit. Diese Feuer entzünden einander und wachsen; eines bewegt sich auf Furseus zu. Der Mann Gottes fürchtet das ihn bedrohende Feuer, aber der Engel sagt: «Was du nicht angezündet hast, das kann auch in dir nicht brennen» (*quod non accendisti, non ardebit in te*, c. 13). Ein Dämon führt mit dem Engel ein Streitgespräch um Furseus: Der Dämon kennt (wie Satan selbst) die Bibel ganz genau; der Engel hat Mühe mit der Verteidigung. Der letzte Angriff lautet: Furseus hat nicht genug Buße gepredigt (c. 18). Der Himmel heitert sich auf. Zwei verewigte Bischöfe ermahnen ihn zurückzukehren, zu predigen und allen zu verkünden, daß die Vergeltung nahe sei (c. 21). Der Sündenkatalog der Zeit wird im einzelnen erläutert. Auf der Rückreise zur Welt macht Furseus noch eine Erfahrung mit einer Bosheit, wie sie auch in Dantes *Inferno* stehen könnte (c. 29):

Beatoque Furseo cum tribus angelis solis ad terram reversuro maximus appropinquabat ignis. Sed angelus domini sicut et ante medium dividens findebat ignem. At daemones arreptum de mediis ignibus virum unum proiecerunt super humerum beati Fursei et maxillam maxillae eius impresserunt humerum et maxillam eius incendentes. Cognoscebat quoque sanctus Furseus virum, quod ei vestimentum proprium moriens perdonavit; humerumque eius ac maxillam incendens ab angelo sancto in ignem, unde exiit, proiectus est . . . Tunc diabolus antiquas repetens fallacias dixit: «Noli repellere, quem antea suscepisti; sicut enim eius bona suscepisti, sic de poenis eius particeps esse debes.» Angelus domini respondit: «Non propter avaritiam, sed propter animam eius liberandam suscepit.» Cessavitque ignis. Tunc dixit angelus domini: «Quod accendisti, hoc arsit in te. Si enim huius viri in peccatis suis mortui vestimenta non suscepisses, nec poenae illius in corpore tuo arderent.»

«Und als der selige Furseus mit den drei Sonnenengeln zur Erde zurückkehren wollte, nahte [wieder] das sehr große Feuer. Aber der Engel des Herrn teilte das Feuer wie zuvor mittendurch. Doch die Dämonen ergriffen aus den mittleren Feuern einen Mann und warfen ihn auf die Schulter des seligen Furseus, preßten Backe an Backe und entzündeten ihm Schulter und Backe. Furseus erkannte den Mann: er hatte ihm sterbend sein Gewand geschenkt. Der [also] entzündete ihm Schulter und Backe und wurde vom heiligen Engel [wieder] in das Feuer, aus dem er kam, geworfen . . . Da wiederholte der Teufel seine alten Täuschungen und sagte: ‹Stoß den nicht zurück, den du zuvor aufgenommen hast; wie du nämlich seine Güter angenommen hast, so mußt du jetzt an seiner Pein teilhaben.› Der Engel des Herrn antwortete: ‹Nicht aus Habgier, sondern um seine Seele zu befreien, hat er angenommen.› Und das Feuer erlosch. Da sagte der Engel des Herrn: ‹Was du angezündet hast, das hat in dir gebrannt. Wenn du nämlich die Kleider dieses Mannes, der in seinen Sünden gestorben ist, nicht angenommen hättest, dann hätte seine Pein nicht auf deinem Leib gebrannt›.»

Furseus betrachtet vom Dach der Kirche seinen eigenen Leib und fürchtet sich vor ihm wie vor einer fremden Leiche (*quasi ignotum cadaver timens*, c. 31). Der Engel ermahnt ihn, den Leib anzunehmen: Furseus erwacht aus tiefem Todesschlaf, erblickt Verwandte, Nachbarn und Kleriker und ist voller Verwunderung darüber, wie steil und schwierig der Weg hinüber ist (*arduumque et difficilem transitum admirans*, c. 32). Zwischen den Schultern spürt er den Schmerz von dem Ruchlosen aus dem Feuer, und auch auf seinem Gesicht erscheint ein Brandmal; «erstaunlich, daß das, was allein die Seele litt, am Leib sichtbar wurde» (*mirumque in modum quod anima sola sustinuit in carne demonstrabatur*, c. 32).

Furseus predigt nun das Wort Gottes in ganz Irland (c. 33). Am Jahrestag seiner Vision fällt er wieder in die Totenstarre und sieht den Engel, der ihm sagt, daß er noch zwölf Jahre predigen müsse (c. 34). Nach zehn Jahren sucht er mit wenigen Brüdern die Einsamkeit auf einer kleinen Insel im Meer. Dann geht er nach Essex in Britannien (c. 35) und gründet ein Kloster (c. 36). Zwölf Jahre vergehen – von diesem Zeitraum hatte der Engel gesprochen. Furseus wird wieder krank, sieht den Engel, erfährt aber nichts über sein Ende (c. 36). Furseus verläßt das Kloster mit «allen Sorgen und Sachen» und lebt «nackt» als Eremit mit seinem Bruder Ultan (c. 37). Nach einem Jahr setzt er nach Gallien über, «um Rom zu sehen». Er gründet das Kloster Lagny bei Meaux und stirbt unterwegs am 16. Januar (c. 38; wohl a. 649). Sein Leib wird vom Hausmeier Erchinoald, der gerade das Kloster Péronne in der Picardie gegründet hat, für diese Stiftung in Beschlag genommen. Vier Jahre später wird der unversehrte Leib in den Ostchor der inzwischen fertiggestellten Kirche transferiert (c. 39).

Zwei Drittel des Textes nimmt die Jenseitsreise ein. Daraus ergibt sich die formgeschichtliche Bedeutung der Vita als der ersten mittelalterlichen Biographie, die ein visionäres Erleben quantitativ und qualitativ zur Mitte eines Lebens macht. Die *Vita S. Fursei* steht selbständig in der Visionsliteratur der Antike und des Mittelalters. Das IV. Buch Esra («Esra-Apokalypse»), «Petrus-Apokalypse», *Ascensio Isaiae*, *Visio S. Pauli*, all diese «auf Grund von Schriftstellen und alten Traditionen sozusagen am Schreibtisch zusammengestellten» Visionen[277] haben keinen – zumindest bis jetzt nachweisbaren – Einfluß auf die Furseusvision ausgeübt. Sie zählt als «echte», psychologisch mögliche Vision. Sie formuliert mit dem Ausdruck der Verwunderung, daß das, was Furseus an «der Seele litt, am Leib sichtbar wurde», eine Erfahrung moderner Psychosomatik. Die Vision und ihre Gestaltung als Kern einer Vita ist «eine irische

[277] A. Rüegg, *Die Jenseitsvorstellungen vor Dante und die übrigen literarischen Voraussetzungen der «Divina Commedia»* t. 1, Einsiedeln/Köln 1945, p. 292. Cf. P. Dinzelbacher, *Vision und Visionsliteratur im Mittelalter*, Stuttgart 1981.

Neuschöpfung»[278] – freilich in Gallien geschrieben und aus denselben Gründen wie die *Vita S. Columbani* zur gallischen Literaturtradition zu zählen. So weit wir sehen, gibt es bis zur Mitte des VII. Jahrhunderts in Irland keine bodenständige biographische Literatur. Wären Columban und Furseus in Irland geblieben, so wären die Aussichten, von ihnen eine Vita lesen zu können, gering.

Der Begräbnisort des Furseus ist bald ein Anziehungspunkt für viele irische Peregrini geworden und hieß *Peronna Scottorum*. Der erste Ire an seinem Grab, von dem wir wissen, war Foilan, ein Bruder des Heiligen. Er wurde aber bald von Péronne vertrieben, fand Aufnahme bei Ita und Gertrud von Nivelles und wurde mit einigen Gefährten unterwegs erschlagen. Davon erzählt ein Zeitgenosse in einem Anhang zur *Vita S. Fursei*, den man *Additamentum Nivialense de Fuilano* genannt hat[279]. Beda Venerabilis hat in *Historia ecclesiastica gentis Anglorum* III 19 ein ausführliches Resümee der Furseusvita gegeben. Vom Ruhm des Wundertäters Furseus künden die *Virtutes S. Fursei*, die der Editor Krusch ins beginnende IX. Jahrhundert setzt[280].

Die *Vita S. Fursei* ist in ihrer biographischen Konzeption und Konzentration auf ein einziges seelisches Erlebnis ein Experiment geblieben. Die um 680 im Kloster St. Cyran (Bistum Bourges) geschriebene *Visio Baronti*[281] macht keinen Versuch, das Schaugesicht des Mönches Barontus in eine Vita einzubinden: Es bleibt bei der Vision, die für sich interessant genug ist und auf ihre Weise Neues bringt. Denn hier tritt St. Peter, der alte Schutzpatron des Klosters, als Verteidiger des Mönches Barontus auf und gebraucht, wo Worte nicht mehr helfen, seine drei Schlüssel als handfestes Argument. Die Form der Schlüssel, die der zornige Petrus den Dämonen um die Köpfe schlagen will, hat sich dem Visionär so eingeprägt, daß er sie in seine *Visio* einzeichnen läßt[282]. Die Schlüsselskizze hat dann den Gedanken gefördert, die ganze Vision zu illustrieren[283]. Hier liegt eine der Wurzeln der illustrierten Biographie des Mittelalters.

[278] Rüegg, *Die Jenseitsvorstellungen* t. 1, p. 293.

[279] *Merov.* t. 4, p. 449-451. Aus diesem Additamentum ist dann eine eigene Foilanbiographie entstanden, die immer wieder neu geschrieben wurde, cf. Kenney, *The Sources for the Early History of Ireland*, p. 503 sq.

[280] Virtutes S. Fursei, *Merov.* t. 4, p. 440-449. Heist, *Vitae sanctorum Hiberniae*, p. 50-55.

[281] *Merov.* t. 5, p. 377-394. M. P. Ciccarese, «La ‹Visio Baronti› nella tradizione letteraria delle ‹Visiones› dell'aldilà», *Romanobarbarica* 6, 1981/1982, p. 25-52.

[282] Visio Baronti c. 12, *Merov.* t. 5, p. 387.

[283] Bilder aus dem illustrierten Codex Leningrad O. v. I. 5, saec. IX, aus Reims, sind reproduziert bei A. Staerk, *Les Manuscrits Latins du Ve au XIIIe siècle conservés à la Bibliothèque Impériale de Saint-Petersbourg* t. 2, St. Petersburg 1910 [repr. Hildesheim 1976], tab. 42 + 43 und *Merov.* t. 5, tab. 1.

Zur selben Zeit, als Barontus im südlichen Gallien seine Jenseitsreise schrieb, sammelte die Äbtissin Aldegundis von Maubeuge († frühestens 684) ihre Visionen. Sie ließ durch einen Abt Subnius oder Subinus von Nivelles einen «Liber» oder «Libellus visionum» zusammenstellen[284], welcher dann in eine *Vita S. Aldegundis* eingebaut worden ist. Leider ist uns weder die Visionensammlung selbst noch die älteste Fassung der Aldegundisvita im Original erhalten[285]. Aber die Nachrichten der diversen Aldegundisviten des IX. bis XII. Jahrhunderts sind so deutlich, daß wir die Tatsache einer Visionensammlung vom Ende des VII. Jahrhunderts feststellen können.

Dies genügt, um die Dynamik des Erzählelements Vision in der merowingischen Literatur zu würdigen. Die *Visio* als kleiner, selbständiger Text erscheint in der lateinischen Literatur der Spätantike zuerst als Übersetzung. *Ascensio (Visio) Isaiae*[286] und *Visio S. Pauli*[287] sind wohl aus dem Griechischen in den lateinischen Westen gekommen. Die formgeschichtliche Bedeutung der *Visio Baronti* besteht darin, daß dieser Typ «hellenistischer Kleinliteratur» nun im We-

---

[284] *Supradicta famula dei Aldegunda de visionibus atque revelationibus spiritalibus, quas Christus ei sponsus eius revelavit, cuidam viro religioso Subnio abbati de Nivialensi monasterio narravit ordinanter et scribendo tradidit*, Vita (I) S. Aldegundae c. 18, ed. W. LEVISON, *Merov.* t. 6, p. 88. Ältere Ausgabe J. MABILLON, *Acta SS OSB* t. 2, Mâcon ^{2}1936, p. 812. MABILLON hat den vollständigen Text; LEVISON nur Exzerpte. Der Gewährsmann der Visionärin heißt bei MABILLON nicht Subnius, sondern Subinus. Der Name der Heiligen lautet in der ältesten erhaltenen Vita (spätestens erste Hälfte des IX. Jahrhunderts) Aldegunda. Wir halten an der eingebürgerten Form Aldegundis fest. In der zweiten Vita S. Aldegundis (saec. IX?) wird verdeutlicht, daß die Heilige ihre Visionen selbst aufschrieb, dann dem Abt Sobinus (!) von Nivelles und einem weiteren «Bruder» überließ: *visiones ... quas ipsa descripserat et tradiderat cuidam religioso abbati nomine Sobino de monasterio Nivellensi et alteri fratri, cuius nomen ignoramus, quique scripsit visiones eius et vitam*, Vita (II) S. Aldegundis c. 5, *Acta SS* Ian. t. 2, 1643, p. 1036. Zur Kultgeschichte O. DITTRICH, *St. Aldegundis, eine Heilige der Franken*, Kevelaer 1976.

[285] van der ESSEN, *Etude critique et littéraire sur les Vitae*, 1907, p. 219-224; de MOREAU, *Histoire de l'église en Belgique* t. 1, ^{2}1945, p. 137 sqq.

[286] ed. E. TISSERANT, *Ascension d'Isaïe*, Paris 1909. Cf. E. KAUTZSCH, *Die Apokryphen und Pseudepigraphen des Alten Testaments* t. 2, Tübingen 1900, p. 119-127; J. FLEMMING/H. DUENSING, «Die Himmelfahrt des Jesaja», in E. HENNECKE/W. SCHNEEMELCHER, *Neutestamentliche Apokryphen* t. 2, Tübingen ^{4}1971, p. 454-468.

[287] ed. Th. SILVERSTEIN, (Studies and Documents 4) London 1935. H. DUENSING, «Apokalypse des Paulus», in HENNECKE/SCHNEEMELCHER, *Neutestamentliche Apokryphen* t. 2, ^{4}1971, p. 536-567.

sten Fuß faßt. Spätestens seit Barontus gibt es die *Visio* als originallateinisches Werk.

Als einzelnes Element in einer umfassenderen Form existiert die originallateinische Vision natürlich schon viel früher. In der Geschichte der christlich-lateinischen Biographie kommt sie fast von Anfang an vor. Das Neue der *Vita S. Fursei* ist, daß in ihr die Visio das bestimmende Element der Biographie wird.

Die eine Generation später im selben Milieu (Nivelles) aufgezeichneten Schaugesichte der Aldegundis konstituieren die Gattung der Visionen*sammlung*. Der erste uns original *erhaltene* lateinische *Liber visionum* ist das dritte Buch der *Vita S. Columbae* des Iren Adamnan von Hy (um 700). Adamnan bettet nicht mehr die von ihm gesammelten *angelicae apparitiones (visiones)* in einen Lebenslauf, sondern läßt umgekehrt wichtige Etappen des Lebens Columbas in der Folge der Visionen aufleuchten[288].

Die rasche und vielgestaltige Entwicklung der Visionsliteratur im VII. Jahrhundert hat ihren literarischen Ursprung gewiß im IV. Buch der *Dialogi* Gregors d. Gr. Das Thema dieses Buches sind «die letzten Dinge»; um über sie zu berichten, hat sich Gregor vielfach des Elements Vision bedient. Er hat aber noch keinen Liber visionum geschrieben. Gregor schreibt, wie der Name des Buches sagt, Dialoge; er benützt die alte aus der Antike überkommene Form des Unterrichts in Frage und Antwort, um seinem Buch einen Bildungsanspruch zu verleihen, wie das schon Sulpicius Severus mit der zweiten Fortsetzung seiner Martinsvita getan hatte. *Inhaltlich* ist Gregor d. Gr. ein Bahnbrecher auf dem Gebiet der Visionsliteratur. *Formgeschichtlich* aber sind die aus den Aldegundisviten rekonstruierbare Sammlung und Adamnan, *Vita S. Columbae* liber III die Wegbereiter.

Im IX. Jahrhundert hat der Nordlandmissionar Anskar ähnlich wie Aldegundis einen privaten Liber visionum geführt. Auch er ist als solcher verloren und nur aus Rimberts *Vita domni Anskarii*[289] zu erschließen. Im XI. Jahrhundert schließlich hatte Otloh von St. Emmeram die Idee, seine kleine Sammlung persönlicher Visionen mit einer Anthologie fremder Visionen zu verbinden[290]. Die entscheidende Phase in der Formgeschichte der Visio im frühen Mittelalter ist das VII. Jahrhundert. Die meisten Orte, an denen sich diese Entwicklung vollzieht, sind irisch geprägt (Péronne, Nivelles, Insel Hy).

---

[288] siehe unten Kapitel IX.

[289] Rimbert, Vita domni Anskarii, ed. G. WAITZ, Hannover 1884.

[290] Otloh, Liber visionum, ed. B. PEZ, *Thesaurus anecdotorum novissimus* t. 3/2, Augsburg/Graz 1721, col. 547-612 (= *Migne PL* 146, col. 341-388).

9. MEROWINGISCHE PROFILE

Die Gliederung der vorstehenden Abschnitte versuchte die Ausfächerung der merowingischen Biographie und ihre epochentypischen Profile sichtbar zu machen. Es wäre leicht gewesen, die Gliederung von Band I zu übernehmen: Martyrer, Mönche, Bischöfe; noch bequemer die alte kirchliche Einteilung: Martyrer und Confessoren («Bekenner»). Mit solchen Schemata kommt das jeweils Neue nicht ins Blickfeld. In Band I konnten die Martyrer an der Spitze stehen. Die Passio war in der christlichen spätantiken Biographie die zunächst führende Literaturgattung. Die Confessorenvita der Spätantike mußte schon zweigeteilt vorgestellt werden, um zu zeigen, daß zuerst die Mönchsvita da war und dann erst die Bischofsvita kam. Die Virgines traten biographisch noch kaum als erkennbare Gruppe auf. Das wurde in der Merowingerzeit anders. Da die Frauenvita in der Karolingerzeit schon wieder in den Hintergrund trat, durften «Die heiligen Frauen» als ein Charakteristikum die merowingische Biographie anführen.

Eine Einteilung in Mönchs- und Bischofsleben hätte die merowingische Wirklichkeit nicht erfaßt. Es gibt den reinen Mönch zur Merowingerzeit in Gestalt des Eremiten. In dieser Gestalt ist der merowingische Mönch deutlich vom karolingischen abgegrenzt. Er ist epochentypisch. Der Eremit ist die klassische Confessorfigur der Merowinger. Im übrigen steckt das Mönchtum in fast allen Lebensformen der Epoche. Das Bischofsleben hat starke Beziehungen sowohl zum Mönchtum, als auch zum Königshof. Im Dreieck Bischofsamt, Hof, Mönchtum lebt der Eligiuskreis, eine ziemlich geschlossene adelige Gesellschaft (Friedrich Prinz nennt sie einmal einen «Klub»). Jeder, der dazugehörte, bekam eine Biographie. Die Elemente Bischofsamt, Mönchtum, Hof begegnen auch in den Bischofsmartyrien der Merowinger.

«Es gibt wenig politisch bedeutsame Männer, die nicht auf die eine oder andere Weise in die Hagiographie der Zeit Eingang gefunden haben»[291]. Das gilt für die Bischofsbiographie. Die von Venantius Fortunatus und seinen Zeitgenossen massenweise ins Werk gesetzte gallische Bischofsbiographik erreicht ihren Höhepunkt im VII. Jahrhundert. Waren es immer noch dieselben cent familles, die die Bischofsstühle wie Erbhöfe besetzten? Gregor v. Tours vermerkte sorgfältig, wer unter seinen Vorgängern senatorischen Geschlechts war[292]. Für Ve-

[291] Prinz, *Frühes Mönchtum im Frankenreich*, 1965, p. 490.

[292] Gregor v. Tours, Historiae X 31, *Merov.* t. 1/1, p. 526 sqq. Es ist der Zeit selbstverständlich, daß die Ämter innerhalb der großen Familien vererbt werden. Man vergleiche Venantius Fortunatus, Carmina IV 8, 8 (*Auct. ant.* t. 4/1, p. 84): *Venit ad heredem pontificalis apex* «Zum Erben kam die Bischofsmütze».

nantius Fortunatus war es das Höchste auf Erden, wenn er bei einem seiner Helden senatorische Herkunft fand. Wer wie St. Martin auf Erden kein Senator war, wurde wenigstens im Himmel als solcher kostümiert[293]. Es ist eine der großen, die Geschichtswissenschaft beschäftigenden Fragen, wie weit der Einfluß dieser Familien ins frühe Mittelalter reicht[294]. Die Literaturgeschichte des VII.-VIII. Jahrhunderts kann eine allmähliche Abwendung vom Bischofsideal des Venantius Fortunatus feststellen. Inhaltlich ist die Wende am deutlichsten in der Öffnung der Vita für das Politische festzustellen. Der Herrscher erscheint in vielen Viten. Die politische Dimension zeigt sich formal darin, daß die Vita Elemente der Geschichtsschreibung aufnimmt (Reden in den Leodegarpassionen, Aktenstücke in der Vita des Desiderius von Cahors), ja Werke der Geschichtsschreibung in den Klassikerkanon der Biographie einführt *(Passio S. Praeiecti)*. Die Biographie wird im VII. Jahrhundert die führende lateinische Literaturgattung. Sie nimmt zum Teil die Aufgaben anderer Genera wahr und bedient sich ihrer Methoden.

Die merowingische Biographie ist nicht national begrenzt. In ihr steckt ein erhebliches irisches Element. Der gewichtigste Biograph der Epoche kommt aus Italien (Jonas von Bobbio). Gerade die Fremden haben zu den interessantesten biographischen Experimenten angeregt: Columban und Furseus. Wir haben das irisch-kontinentale Element nicht vom gallischen getrennt, weil es literarisch kaum zu trennen ist. Wichtiger schien es, die biographisch-anthropologischen Muster der Zeit herauszuarbeiten: Die heilige Frau, der Missionar, der politische Bischof, das unschuldige Opfer, der Eremit, der Künstler Gottes, der Visionär.

[293] Venantius Fortunatus nennt in Vita S. Radegundis I 14 den hl. Martin einen *Christi satis intimus senator*, *Merov.* t. 2, p. 369.

[294] cf. M. Heinzelmann, *Bischofsherrschaft in Gallien. Zur Kontinuität römischer Führungsgeschichten vom 4. bis zum 7. Jahrhundert. Soziale, prosopographische und bildungsgeschichtliche Aspekte*, Zürich/München 1976.

VII

OMNES MORE ROMANORUM TONSORATI SUNT

Italienische Biographie nach Gregor dem Großen

1. ROM UND DER LIBER PONTIFICALIS

2. ITALIEN IM BANN DER DIALOGI

1. ROM UND DER LIBER PONTIFICALIS

Francum amicum habeas, vicinum non habeas!
Einhart, Vita Karoli c. 16.

«Der weithin hallende Nachruhm Gregors d. Gr. im Mittelalter steht in seltsamem Kontrast zu dem geringen Widerhall, den sein Pontifikat bei seiner nächsten Umwelt hinterließ. Die zeitgenössische Vita Gregorii I. des *Liber pontificalis* hob diesen Papst in keiner Weise als eine außerordentliche Erscheinung aus der Ebene der nächstbenachbarten Pontifikate heraus; kaum daß sie im trockenen Berichtstil seiner literarischen Werke kurz gedachte. In den bürokratischen Amtsstuben, aus denen die offiziöse Papstchronistik hervorging, fehlte es an Verständnis für den besonderen Wert dieser Persönlichkeit . . .[1]» Für die in der päpstlichen Vermögensverwaltung sitzenden Kleriker, die seit dem VI. Jahrhundert das «Papstbuch» führten[2], war ebenso wichtig wie die Englandmission Gregors die Tatsache, daß er zu St. Peter «ein Ziborium auf vier Säulen aus reinem Silber» gestiftet hat.

Auf Gregor I. folgt eine Reihe von Päpsten, die alle bald nach Amtsantritt starben: «a group of Pontiffs who, like the ghostly kings in Macbeth, pass across the stage of life but say nothing»[3]. Der *Liber pontificalis* ist nun kurz und lakonisch. Er gibt nur mehr durch Interpretation Charakteristisches her. Wenn es von Gregors Nachfolger Sabinian heißt, daß er dem römischen Volk 30 Scheffel Weizen für 1 Goldstück verkaufte, so ist diese Nachricht der geld- und wertbewußten Verfasser u. a. als eine Kritik an Gregor zu lesen, der das Getreide aus den Kirchenspeichern einfach verschenkt hatte. Und wenn von Deusdedit (615-618) berichtet wird, daß er «den Klerus sehr liebte, die Priester und den Klerus in ihre früheren Stellen zurückberief», so ist das als eine Reaktion zu interpretieren «gegen die Personalpolitik Gregors d. Gr., welcher den Mönchen so breiten Raum in der kirchlichen Verwaltung zugewiesen hatte . . . Der erste Versuch des Mönchtums, sich in Rom in eine führende Rolle emporzuschwingen, war noch einmal auf Jahrhunderte hin abgeschlagen»[4].

---

[1] E. CASPAR, *Geschichte des Papsttums* t. 2, Tübingen 1933, p. 515.
[2] *Band I*, p. 272.
[3] H. K. MANN, *The Lives of the Popes in the Early Middle Ages* t. 1, 1, London 1925, p. 251 sq.
[4] CASPAR, *Geschichte des Papsttums* t. 2, p. 517 sq.

Eine wieder etwas ausführlichere Biographie ist die des Honorius (625-638). Hier interessieren die Verfasser des Papstbuchs keineswegs die dogmatischen Widersprüche, in die sich Honorius I. verwickelte («Honoriusfrage»), sondern die Stiftungen und Bauten unter diesem römischen Aristokraten *(ex patre Petronio consule)*. «Die reichen Mittel, welche der römischen Kirche in diesen Jahren geordneter Verhältnisse zuströmten, zerrannen jetzt nicht mehr in einer uferlosen caritativen Ausgabenwirtschaft wie unter Gregor d. Gr., von dem das Papstbuch keinen einzigen kirchlichen Neubau melden konnte»[5]. Die Vita des kurz regierenden Severinus (Mai-August 640) berichtet vom Zugriff des byzantinischen Heeres auf die im *vestiarium* des Lateranpalastes gehäuften Schätze. Dies ist im Buch die erste Stelle, an der die päpstliche Behörde genannt wird, die die ungemünzten Kostbarkeiten und Gewandkammern im Lateran verwaltete. Die Nennung des Vestiarium ist ein Indiz, daß dort die Kleriker zu suchen sind, die das Papstbuch schrieben.

Ein weiteres macht die kurze Vita des Severinus literaturgeschichtlich bedeutsam: In ihr erscheint erstmals ein ausführlicheres Elogium[6]:

Fuit autem sanctus, benignus super omnes homines, amator pauperum, largus, mitissimus.

«Er war aber heilig, gütig gegenüber allen Menschen, ein Liebhaber der Armen, freigebig und überaus mild.»

Einige Elemente dieses Lobs finden sich schon in älteren Viten[7]. Aber erst mit der Severinusvita beginnt dieses «aus dem literarischen Geschmack der Epitaphien» stammende Elogium ein jederzeit verfügbarer Bestandteil der Papstvita zu werden, der «fortan dem trockenen Berichtstil etwas mehr Farbe verlieh»[8].

---

[5] *ib.*, p. 526.

[6] ed. L. Duchesne, *Le Liber pontificalis* t. 1, Paris 1886, p. 329; ed. Th. Mommsen, *MGH Gesta pontificum Romanorum* t. 1, Berlin 1898, p. 176. *benignus super* (statt *erga* oder *adversus*) ist bibellateinisch, cf. Lc 6, 35 *ipse benignus est super ingratos et malos.*

[7] nämlich in der zur ältesten Schicht des *Liber pontificalis* gehörenden Vita Papst Gelasius' I. (492-496; *Hic fuit amator pauperum et clerum ampliavit*), und der Vita Bonifatius' V. (619-625; *Erat ... mitissimus super omnes homines et misericors*).

[8] Caspar, *Geschichte des Papsttums* t. 2, p. 625, nennt nicht ganz zutreffend die Theodorvita als ersten Beleg. Das Elogium Theodors ist dem des Vorvorgängers Severin nachgebildet. Noch später setzt G. B. Ladner, *Die Papstbildnisse des Altertums und des Mittelalters* t. 1, Rom 1941, p. 67, an: Die «ersten Angaben geistiger Eigenschaften finden sich im Liber pontificalis bei Eugen I. (654-657)». Das Lob dieses Papstes steht auch in der mit Severinus (640) beginnenden Tradition.

Der aus Jerusalem gebürtige Theodor, Sohn eines Bischofs, ist nach zwei Jahrhunderten wieder der erste Orientale auf dem Papstthron (*natione Graecus;* 642-649). Er eröffnet eine lange Reihe griechischer Päpste, denen die abendländische Kirche und Kultur des Mittelalters viel von ihrem «griechisch-orientalischen Schimmer»[9] verdankt. Die dogmatische Krise zwischen Ost und West, die unter diesem Pontifikat ausbricht, spiegelt sich nur äußerlich in der Vita des Papstes Theodor I. Viel denkwürdiger ist dem Autor der Vita der Aufstand des byzantinischen Befehlshabers zu Rom gegen den Exarchen von Ravenna. Doch in dem Augenblick, da die dogmatische Auseinandersetzung biographische Konsequenzen nach sich zieht, begreift man auch im Vestiarium den Zusammenhang. Das ist bei Papst Martin I. (649-653; † 655) der Fall, der noch im Jahr seines Amtsantritts die von seinem Vorgänger vorbereitete Synode im Lateran über den Monotheletismus hält. Der Verfasser der Vita kennt die Zahl der Synodalen, die Namen der Verurteilten und verweist darauf, daß die Konzilsakten *in archivo ecclesiae* aufbewahrt seien (c. 3. Es war kein Kunststück, das zu wissen, denn das «Kirchenarchiv» befand sich im selben Lateranpalast wie die Behörde, die das Papstbuch führte; immerhin begann man über den Horizont der eigenen Amtsstube hinauszublicken.). Die Vita schildert, wie die Byzantiner eingreifen. Ein Mordanschlag auf den Papst in S. Maria Maggiore mißlingt auf wunderbare Weise: Der *spatarius*, der den Papst umbringen soll, sobald dieser dem Exarchen die Kommunion reicht, sieht im entscheidenden Augenblick plötzlich sein Opfer nicht mehr[10]. Doch etwas später wird Papst Martin I. in der Konstantinischen Basilika verhaftet, nach Konstantinopel verschleppt und ins Exil ans Schwarze Meer geschickt, wo er «in Frieden als Bekenner Christi» stirbt «und viele Wunder wirkt bis zum heutigen Tag».

Unter dem Eindruck des Schicksals Martins I. wird erstmals alles Zählen und Nachrechnen an den gebührenden peripheren Platz geschoben und in der Mitte der Vita der Papst mit einer geschlossenen Lebensgeschichte gewürdigt. Gleichzeitig öffnet sich das Papstbuch für das Wunder.

Die Vita Papst Vitalians I. (657-672) schildert einen Besuch des Kaisers Constans II. in Italien und Rom. Es ist der erste nach fast zwei Jahrhunderten und zugleich der letzte eines oströmischen Kaisers bis zum späten Mittelalter. Der *Liber pontificalis* sieht den Herrn mit unguten Gefühlen. Zwar gibt es auf der Habenseite einige Geschenke zu buchen, aber mehr ist im Soll abzuschreiben.

---

[9] Das Wort stammt von Ludwig Traube, *Einleitung in die lateinische Philologie des Mittelalters*, (Vorlesungen und Abhandlungen t. 2) München 1911, p. 45.

[10] Vita Martini I. c. 5. Das Motiv der Unsichtbarkeit des Verfolgten war zu finden in Gregors Dialogi I 2 und hat der Epoche sehr gefallen. Jonas von Bobbio hat es zu einem *expectaculum pulcherrimum* ausgestaltet, Vita S. Columbani I 20. Biblische Vorbilder: Gn 19, 11 und IV Rg 6, 18.

«Alles, was an Erz zur Zier der Stadt vorhanden war, ließ er abnehmen; sogar die Kirche S. Maria ad martyres [das Pantheon], die mit erzenen Ziegeln gedeckt war, ließ er abdecken. Und er sandte es mit verschiedenem Anderen, das er abgenommen hatte, nach Konstantinopel.» Von Sizilien aus «legte er solche Drangsale auf das Volk, die Bewohner und Besitzenden der Provinzen Kalabrien, Sizilien, Afrika und Sardinien in Gestalt von Stammrollen, Kopfsteuern und Schiffszöllen für mehrere Jahre, wie sie seit Urzeiten niemals gewesen waren, daß sogar Frauen von ihren Gatten, Kinder von ihren Eltern getrennt wurden und jedem alle Lebenshoffnung schwand. Auch heilige Gefäße und Zimelien der heiligen Kirchen Gottes nahmen sie weg und ließen nichts da. Und danach wurde der genannte Kaiser . . . im Bad getötet[11].»

Die Vita des Papstes Agatho (678-681) gestattet einen Blick in die Werkstatt des *Liber pontificalis*. Sie enthält neben den von Anfang an üblichen schematischen Angaben und den für das Jahrhundert charakteristischen Hinweisen auf schreckliche Naturereignisse im wesentlichen einen Bericht über den Verlauf des VI. Ökumenischen Konzils, das 680-681 in Konstantinopel stattfand. Dieser Bericht scheint auf brieflichen Relationen der römischen Legaten in Konstantinopel zu fußen und enthält manches sonst nicht Überlieferte (wie zum Beispiel die Nachricht, daß am Weißen Sonntag des Jahres 681 in der Hagia Sophia eine lateinische Messe zelebriert wird und im Anschluß daran die Kaiserlaudes ebenfalls lateinisch ausgebracht werden). Der Bericht, der Merkmale einer offiziösen Darstellung trägt, wurde nicht sofort nach dem Tod Agathos (Januar 681) redigiert, sondern erst gegen Ende des Jahres 681, als man den Verlauf des Konzils einigermaßen zu überblicken glaubte[12].

Mit einem bis dahin im Papstbuch unbekannten Elan beginnt die Vita Leos II. (August 682-Juli 683)[13]:

Leo iunior natione Sicula de patre Paulo sedit menses X dies XVII. Vir eloquentissimus, in divinis scripturis sufficienter instructus, greca latinaque lingua eruditus, cantelena ac psalmodia praecipuus et in earum sensibus subtilissima exercitatione limatus; lingua quoque scolasticus et eloquendi maiore lectione polita, exortator omnium bonorum operum plebique florentissime ingerebat scientiam; paupertatis amator et erga inopem provisione non solum mentis pietate, sed et studii sui labore sollicitus. Hic suscepit sanctam sextam synodum, qui per dei providentiam nuper in regia urbe celebrata est, greco eloquio conscripta . . . quam et studiosissime in latino translatavit.

[11] ed. Duchesne, *Le Liber pontificalis* t. 1, p. 343 sq.; ed. Mommsen, *MGH Gesta pontificum Romanorum* t. 1, p. 187 sq.

[12] cf. Caspar, *Geschichte des Papsttums* t. 2, p. 609.

[13] ed. Duchesne t. 1, p. 359; ed. Mommsen, p. 200; cf. Caspar, *Geschichte* t. 2, p. 625. Der Zusatz *iunior* nach dem Namen ist im Liber pontificalis der erste Versuch, namengleiche Päpste zu unterscheiden.

«Leo II., sizilianischer Herkunft, Sohn des Paulus, hatte das Amt 10 Monate und 17 Tage. Er war ein sehr beredter Mann, hinreichend ausgebildet in den göttlichen Schriften, konnte Griechisch und Latein und war hervorragend in Gesang und Psalmodie, deren Ausdruck er durch feinste Übung gefeilt hatte. Seine Redeweise war die eines Gelehrten und in ihrer Beredsamkeit durch vieles Lesen geglättet. Mahnte zu allen guten Werken und brachte auf lebendigste Weise Wissen unters Volk. Ein Liebhaber der Armut und um die Armenfürsorge nicht nur mit frommem Sinn, sondern auch durch eigene Arbeit und Mühe besorgt. Er nahm die in griechischer Sprache geschriebenen [Akten des] heiligen VI. Konzils, das durch Gottes Vorsehung unlängst in Konstantinopel gefeiert wurde, entgegen . . . und übersetzte sie voll Eifer ins Lateinische.»

Geschickt stellt der Autor das Elogium an den Anfang der Vita und baut es individuell und biographisch aus, indem er Bildung und Leben vor Amtsantritt einbezieht. Beiläufig vergewissert die Textprobe über den Sprachstand des *Liber pontificalis* zu Ende des Saeculum obscurum: Man weiß noch etwas von der «typisch römischen» Wirkung der Kürze. Aber das Römerlatein ist zu einem *latino* (letzte Zitat-Zeile) geworden, in dem sich etwa das viel zu komplizierte *transtuli* zu *translatavi* (analog *translatum*) vereinfachen muß. Viele Formulierungen sind Formeln, die zum Teil aus den älteren Partien des Buches geschöpft sind (z. B. *paupertatis amator*); manches ist mangels Kasuskongruenz einfach unklar.

Auffällige Naturereignisse (Komet, Vulkanausbruch) berichtet nach Chronistenart der Verfasser der Vita Benedikts II. (684-685). Krankheit und Arbeitsunfähigkeit eines Papstes werden erstmals in der Vita Johannes V. (685-686) erwähnt.

Der Autor der Vita Conons (686-687) zeigt schon im zweiten Wort, daß er keinen Fragebogen auszufüllen, sondern eine Geschichte zu schreiben gedenkt: *Conon, oriundus patre Thraceseo, edocatus apud Siciliam* «Conon, dessen Vater Thrakesier (-Soldat) war, erzogen in Sizilien . . .» Nach den im Papstbuch üblichen Formeln hätte der Beginn lauten müssen: *Conon natione . . . ex patre . . .* Die Hälfte der Erzählung nimmt die zwischen Klerus und Heer strittige Papstwahl ein. Da sich keine Partei durchsetzen kann, nominiert der Klerus Conon als Ausweichkandidaten. Im Elogium erscheint erstmals die Schilderung eines «ehrwürdigen Greises» und damit die erste Skizze der äußeren Erscheinung innerhalb des *Liber pontificalis* (c. 2):

in quo vere aspectus angelicus, veneranda canicies, sermo verus, provecta aetas, simplex animus, quieti mores . . .

«er hatte wirklich das Aussehen eines Engels, ehrwürdiges weißes Haar, war wahrhaftig in der Rede, fortgeschrittenen Alters, einfachen Geistes und von ruhiger Art . . .»

Die *provecta aetas* des Papstes verschafft den Parteien bald Gelegenheit, ihren Streit fortzusetzen (c. 5):

Qui sanctissimus vir diutina infirmitate detentus, ut etiam vix ordinationes sacerdotum explere potuisset, obiit ... Cuius archidiaconus videns eundem pontificem infirmitati constrictum ... scripsit Ravenna Iohanni glorioso novo exarcho atque promittens dationes, ut persona eius ad pontificatum eligeretur.

«Der hochheilige Mann war lange so krank, daß er kaum Bischofsweihen[14] halten konnte, und starb ... Sein Archidiakon sah, daß der Papst der Krankheit ausgeliefert war ... und schrieb nach Ravenna dem glorreichen neuen Exarchen Johannes und versprach ihm Gaben, damit seine Person zum Papsttum erwählt würde.»

Obwohl diese Erzählung eine Brücke zu der des nächsten Pontifikats (Sergius) baut, muß hier aus überlieferungsgeschichtlichen Gründen eine Zäsur in der Geschichte des *Liber pontificalis* angesetzt werden. Die älteste erhaltene Handschrift, das Fragment in Neapel, BN IV. A. 8, scheint mit der *Vita Cononis* geendet zu haben[15]. Außerdem gibt es einen Auszug aus dem Papstbuch in zwei alten Handschriften, der ebenfalls mit Conon schließt. Man nennt diese vieldiskutierte Kurzfassung «Epitome Cononiana»[16]. Spätestens zu diesem Zeitpunkt (um 687) dient der *Liber pontificalis* nicht mehr nur dem Hausgebrauch des Lateran, setzt seine Rezeptionsgeschichte ein.

Sergius I., Sizilianer aus syrischer Familie (687-701), hat eine Karriere, die der seines Landsmanns Leo II. ähnelt. Wie sein Vorgänger Conon wird er Papst als lachender Dritter im Streit (*ut fieri solet*, c. 2) zweier einander blockierender Prätendenten. Sein Widerstand gegen kirchliche Verordnungen aus Konstantinopel bringt ihn in eine gefährliche Lage. Aber er nützt die aufrührerische Stimmung unter den byzantinischen Truppen in Italien und entgeht so dem Schicksal Martins I. In einem für damalige Verhältnisse langen Pontifikat wird er ein großer Stifter und Erneuerer des Kultes. Unter anderem richtet er an den vier großen östlichen Marienfesten: Darstellung im Tempel («Mariä Lichtmeß» 2. II.), Verkündigung (25. III.), Entschlafung («Mariä Himmelfahrt» 15. VIII.), Geburt (8. IX.), die großen Prozessionen vom Forum nach S. Maria Maggiore ein und bereitet so den Weg der Marienverehrung im Abendland[17]. Mit Friesland und England tritt er über Willibrord in Verbindung; zu seiner Zeit wirkt in Rom der gelehrte Bonifatius Consiliarius (c. 7).

[14] *sacerdos* hier wohl noch «Bischof». Der Satz über die Altersschwäche des Papstes ist wörtlich aus der Vita des Vorgängers Johannes V. (c. 5) kopiert.
[15] Neapel, BN IV. A. 8, fol. 40-47, geschrieben in oberitalienischer Minuskel um 700, wohl in Bobbio. Die Handschrift ist ein Palimpsest; unter dem Liber pontificalis liegt Gargilius Martialis, De arboribus pomiferis, in Unziale des VI. Jahrhunderts; *CLA* III 403 und 404 [Lit.].
[16] ed. Duchesne t. 1, p. 48 sqq.; ed. Mommsen, p. 229 sqq.
[17] W. B., *Griechisch-lateinisches Mittelalter*, p. 116 sq.

Die Viten der kurz regierenden Nachfolger des Sergius entsprechen proportional der Dauer ihres Pontifikats. Der Grieche Johannes VII. (705-707) wird als Freund der Künste und seines eigenen Bildes gewürdigt. Er baut sich im Zentrum des Griechenviertels zu Rom seinen eigenen Bischofspalast, was ihm natürlich nicht die Sympathie der im Lateran verbliebenen Behörden einträgt[18]:

Fecit vero et imagines per diversas ecclesias quas, quicumque nosse desiderat, in eis eius vultum depictum repperiet. Basilicam itaque sanctae dei genitricis, qui Antiqua vocatur, pictura decoravit, illicque ambonem noviter fecit et super eandem ecclesiam episcopium quantum ad se construere maluit illicque pontificati sui tempus vitam finivit.

«Er ließ auch Bilder in verschiedenen Kirchen malen, wo der, den das interessiert, sein Gesicht gemalt finden kann. Dann zierte er durch Malerei die Muttergotteskirche, die [S. Maria] Antiqua heißt, errichtete dort neu einen Ambo und beliebte, über derselben Kirche einen Bischofspalast für sich persönlich zu bauen; und dort beendete er sein Leben [und] die Dauer seines Pontifikats.»

Unser Autor sucht keine Alternativen zu *facere* und dekliniert *pontificatus* nach der II. (o-)Deklination; aber seine Stilmittel reichen aus, sachliche Mitteilungen so zu formulieren, daß zwischen den Zeilen sein Vorbehalt zu lesen ist. Kritisch ist auch vermerkt, daß Johannes VII. *humana fragilitate timidus* (c. 6) anders als der oben erwähnte Sergius keinen Widerstand gegen den byzantinischen Kaiser wagt. Diese Furchtsamkeit des griechischen Papstes glaubt man auch auf den Bildern zu erkennen, die von ihm noch erhalten sind: ein Teil eines Mosaiks vom Marienoratorium der in der Renaissance abgebrochenen Peterskirche, ein Fresko aus S. Maria Antiqua und ein Tafelbild aus S. Maria in Trastevere[19]. Er läßt sich stets mit «eckigem Nimbus» darstellen, womit das Porträt des noch nicht ganz «vollendeten» Lebenden vom Heiligenbild eines Verstorbenen unterschieden wird. Mit Johannes VII. tritt der eckige Nimbus zum ersten Mal in einem erhaltenen Denkmal in Rom auf. Bedeutsam ist auch, daß der griechische Papst sich im Bild als Verehrer der «Madonna Regina» zeigt, das heißt der mit den byzantinischen Kaiserinsignien bekleideten Muttergottes. «Darin kommt – beabsichtigt oder nicht – zum Ausdruck, daß Johannes mehr Diener einer überweltlichen Herrschaft als der kaiserlichen ist[20].»

[18] ed. Duchesne t. 1, p. 385; ed. Mommsen, p. 219.
[19] Ladner, *Die Papstbildnisse des Altertums und des Mittelalters* t. 1, 1941, p. 88 sqq. mit tab. X, und t. 3, 1984, p. 203 sqq. Chr. Belting-Ihm, *Sub matris tutela*. Untersuchungen zur Vorgeschichte der Schutzmantelmadonna, Heidelberg 1976, p. 62 sq. mit tab. XXIV a. Zum «eckigen Nimbus» zusammenfassend Ladner t. 3, p. 310-318.
[20] Ladner t. 1, p. 93. Cf. H. Schmidinger, «Das Papstbild in der Geschichtsschrei-

Die Vita Konstantins I. (708-715) enthält im wesentlichen den Bericht über eine Reise von Rom nach Konstantinopel, die der Papst auf Befehl des Kaisers unternimmt (711-712). Der schon ansehnliche Hofstaat des Papsttums und sein Zeremoniell werden geschildert. Wichtiger als der Inhalt eventueller Verhandlungen ist dem Autor, wie sich Papst und Kaiser begrüßen und verabschieden. Mit diesem Hodoeporicon schließt eine Epoche in der Geschichte des *Liber pontificalis*. Eine ganze Reihe von alten Handschriften führt nur bis zur Vita Konstantins. Die älteste komplette Handschrift, Lucca 490, um 800 teils in Minuskel, teils in später Unziale geschrieben[21], enthält als in sich geschlossene Einheiten zunächst die Vitenreihe bis Konstantin I., dann von Gregor II. bis Hadrian I. (715-795). Mommsen hat dieser Überlieferung folgend seine Edition nur bis zum Jahr 715 geführt.

Jenseits der Grenze von 715 nimmt das Papstbuch individuellere Züge an. Jede Vita überbietet nunmehr in der Regel quantitativ jeweils die vorausgehende. In der handschriftlichen Überlieferung begegnen «des divergences énormes»[22], die den Herausgeber bisweilen zum Paralleldruck nötigen. Andererseits werden die Viten für den Leser und den Historiker interessanter. An die Stelle vorsichtiger offiziöser Ausdrucksweise tritt manchmal eine persönliche Betrachtung der Verfasser, die freilich noch anonym bleiben. Sie interessieren sich auch immer stärker für den Kampf des Papsttums um ein eigenes Territorium, den Kirchenstaat.

Gregor II. (715-731) ist nach einer langen Reihe von Griechen und Syrern wieder der erste Stadtrömer auf dem Papstthron. Als Diakon hat er an der Staatsvisite Papst Konstantins I. in Konstantinopel teilgenommen. Gregors II. Vita, doppelt so lang wie die an sich schon stattliche seines Vorgängers, ist ein Kaleidoskop von Nachrichten aus Konstantinopel, Germanien (Bonifatius!), dem Langobardenreich, Bayern, Alexandrien, Neapel, Jerusalem, dem Frankenreich . . . Dazu Berichte von Naturkatastrophen. Erstmals wird eine Tiberüberschwemmung beschrieben (c. 6).

Im Spiel der politischen Kräfte wird deutlich, wie offen die Situation ist. Noch wirkt Rom orientierungslos, aber es beginnt sein Gewicht wieder zu spüren. Die Langobarden nehmen Cumae, «worüber alle traurig» werden (c. 7). Aber der Heilige Vater verharrt nicht in christlicher Trauer, sondern schickt Truppen unter einem geeigneten Subdiakon, verbündet sich mit Neapel: 300 Langobarden getötet, 500 «lebend gefangen», lautet die Bilanz. Von den Sarazenensiegen

bung des späteren Mittelalters», *Römische Historische Mitteilungen* 1, 1958, p. 106-129, hier p. 110.

[21] Lucca, Biblioteca Capitolare 490, *CLA* III 303 b [Lit.].

[22] Duchesne t. 1, p. CCXX.

der Franken hört man Wunderbares. Sie haben vor der Schlacht drei Schwämme, wie man sie am Tisch des Papstes braucht, zerkrümelt und verzehrt. Keiner, der solch einen Krümel geschluckt hat, wird verletzt (c. 11). Die Byzantiner unternehmen wieder Anschläge auf den Papst. Aber sie kommen nicht mehr an ihn heran. Schon im Spoletinischen werden sie von Römern *und Langobarden* abgehalten (c. 14-16). Im Bilderstreit bezieht Gregor II. Stellung und bewaffnet sich «gegen den Kaiser wie gegen einen Feind»[23]. Ein zum Krieg rüstendes, andere dazu ermunterndes, den Feind verfluchendes Papsttum gewinnt Gestalt. Sein erstes Opfer werden die Langobarden sein. Zunächst sind sie noch nützliche Verbündete gegen die Griechen (c. 19):

una se quasi fratres fidei catena constrinxerunt Romani atque Langobardi desiderantes cuncti mortem pro defensione pontificis sustinere gloriosam . . .

«wie Brüder banden sich Römer und Langobarden mit der einen Kette des Glaubens zusammen und wollten alle den glorreichen Tod für die Verteidigung des Papstes erleiden . . .»

Als der Langobardenkönig Liudprand im Jahr 728 doch einmal ein Bündnis mit dem Exarchen eingeht und vor Rom lagert, braucht der Papst nur hinauszugehen und ihn freundlich anzureden, da wirft sich ihm der Barbar schon zu Füßen, schenkt seine goldene Rüstung dem heiligen Petrus und zieht ab[24].

Hier kann eine Bemerkung zur Rezeption des *Liber pontificalis* eingefügt werden. Beda Venerabilis zitiert am Ende seines 725 veröffentlichten Werks *De temporum ratione* als erster uns namentlich bekannter Autor den *Liber pontificalis*[25]. Dieses Beda vorliegende Exemplar enthält aber bereits einen Teil der Biographie (genauer gesprochen die Ereignisse von 715-717) des noch regierenden Gregor II. († 731). Das zeigt, daß die Papstviten nicht in einem Zug, sondern sukzessiv geschrieben wurden. Die Niederschrift konnte schon zu Lebzeiten

[23] *Despiciens ergo pius vir profanam principis iussionem iam contra imperatorem quasi contra hostem se armavit*, Liber pontificalis, Vita Gregorii II. c. 17, ed. Duchesne t. 1, p. 404.

[24] Vita Gregorii II. c. 22. Wir referieren aus der Perspektive des Papstbuches, nicht der des modernen Historikers, der in Liudprands Verhalten politisches Kalkül erkennt.

[25] Beda, De temporum ratione c. 66 passim, ed. Mommsen, *Auct. ant.* t. 13, Berlin 1898, p. 319 sq.; ed. Ch. W. Jones, *CC* 123 B, Turnhout 1977, p. 533 sq. Duchesne, *Le Liber pontificalis* t. 1, p. CCXXII sq., vermutete, daß die Engländer den Liber pontificalis als Gegengeschenk für den «Codex Amiatinus» erhielten, den Ceolfrids berühmte Wallfahrergruppe im Jahr 716 nach Rom brachte. Das wäre ein mageres Gegengeschenk gewesen, zumal man in England schon den Liber pontificalis hatte, wie der Liber B. Gregorii zeigt, siehe unten p. 262.

des Papstes beginnen. Man gab offenbar Exemplare heraus, die bis «zum Stand der Dinge» reichten. Erstaunlich ist, wie rasch und weit das Buch sich verbreitete.

Gregor III. (731-741) ist wieder Syrer[26]. Seine Vita besteht im wesentlichen aus Elogium, Bericht über Fortgang des Bilderstreits, Stiftungen – Renovierungen – Bauten. Die letzte Gruppe nimmt mehr als die Hälfte der Vita ein. Das Langobardenthema tritt zurück. Zwar ist eine Auseinandersetzung des Jahres 738 um das Kastell Gallese kurz berichtet, nicht aber Liudprands Zug vor Rom im Jahr 739 und Gregors III. Hilferuf an den Franken Karl Martell. Auch die in dieselbe Zeit fallenden päpstlichen Aufträge an Bonifatius, die Kirche unter Alemannen und Bayern zu organisieren, finden keine Erwähnung. Man kann deshalb mit Duchesne daran denken, daß hier eine zu Lebzeiten des Papstes redigierte Vita vorliegt, bei der der Bericht über die Jahre 739-741 aus irgendwelchen Gründen nicht nachgetragen wurde[27].

Zacharias (741-752), der letzte Grieche auf dem Papstthron für lange Zeit, hat wieder eine politischere Vita erhalten. Es geht zunächst um vier Städte, die König Liudprand den Römern abgenommen hat. Der Papst geht nach bewährtem Vorbild dem König entgegen und erreicht bei ihm, was er will. Mehrere Langobarden weinen vor Rührung über den Papstbesuch. Zacharias kehrt «mit der Siegespalme» (c. 11) nach Rom zurück und hält eine Dankprozession vom Pantheon («S. Maria ad martyres») nach St. Peter. König Liudprand wendet sich gegen Ravenna (c. 12). Als wahrer Hirt eilt der Papst nach Ravenna und von da ins Langobardenland. Der König hat geringe Lust, den Heiligen Vater schon wieder zu sehen; der aber geht ihm bis Pavia nach (c. 14). Diesmal bittet der Papst um ravennatische Besitzungen – alles künftiger Kirchenstaat. Die Verhandlungen verhärten sich; wieder setzt sich der Papst im wesentlichen durch (c. 15). Nach Rom zurückgekehrt, betet er zu Gott, er möge «Barmherzigkeit und Trost walten lassen über dem Volk von Ravenna und Rom wider jenen Nachsteller und Verfolger König Liudprand» (c. 17). Gott versteht, was gemeint ist, und läßt den König sterben (a. 744). Mit seinem Nachfolger Ratchis wird Zacharias leichter fertig. Ratchis belagert Perugia, Zacharias geht ihm entgegen. Einige Zeit nach der Begegnung legt Ratchis die Königswürde nieder und nimmt mit Frau und Kindern in Rom das Mönchsgewand (c. 23). Nachrichten von den Byzantinern, Franken und Venezianern, Stiftungen und Schenkungen runden die im wesentlichen den langobardischen Auseinandersetzungen gewid-

[26] Gregor III. ist der erste Papst, der mit einer *Ordnungszahl* von gleichnamigen Päpsten unterschieden wird; die konservativen Liber pontificalis-Autoren entschließen sich zu dieser Neuerung allerdings erst lange nach dem Tod des Papstes (um 772), cf. P. Rabikauskas, «Papstname und Ordnungszahl», *Römische Quartalschrift* 51, 1956, p. 1-15, bes. p. 12.

[27] Duchesne t. 1, p. CCXXIII.

mete Vita ab. Der Schlußsatz würdigt ungewöhnlicherweise eine *geistige* Leistung des Bischofs von Rom (c. 29):

> *Hic beatissimus papa suo prudentissimo studio, quos beatae recordationis Gregorius papa fecit, quattuor Dialogorum libros de latino in greco translatavit* (!) *eloquio et plures, qui latinam ignorant lectionem, per eorum inluminavit lectionum historiam.*

> «Dieser seligste Papst hat durch seinen klugen Eifer die vier Bücher Dialoge, die der Papst Gregor seligen Angedenkens schrieb, aus der lateinischen in die griechische Sprache übertragen und viele, die kein Latein können, durch den Inhalt dieser Texte erleuchtet».

Ein Polemiker, ein Mann des Hasses und Krieges, hat die lange Vita Stephans II. (752-757) geschrieben. Sein einziges Thema ist (von geringen Ausnahmen abgesehen) der Kampf des Papsttums gegen das Langobardenreich; dieses verkörpert der Langobardenkönig Aistulf, jenes Stephan II. Soviel Gehässiges und Schimpfliches unser Gottesmann auf der einen Seite für den König bereithält – *protervus Langobardorum rex, rex impius, iniquitatis filius, atrocissimus, pestiferus, blasphemus, nefandus, malignus Langobardorum rex, nefandissimus, nec dicendus sevissimus rex, tirannus, suae animae inimicus, infelix* – soviel Panegyrisches gießt er auf der anderen Seite aus über den *beatissimus, sanctissimus* und *coangelicus papa* und seinen Helfer, den *almificus, benignissimus Francorum rex*. Er ist ein schwarz-weißmalender Propagandist, kein Biograph (denn die Person des Papstes tritt zurück), sondern ein Geschichtsschreiber (der z. B. eine Rede einrückt, c. 10) und erfolgreicher Meinungsmacher. So wie er die Sache darstellt, ist sie mehr oder minder unverändert in unsere Geschichtsbücher eingegangen[28].

[28] L. M. Hartmann, *Geschichte Italiens im Mittelalter* t. 2, 2, Gotha 1903, p. 182 sqq., beachtet noch nicht die Kautelen, die Caspar, *Geschichte des Papsttums* t. 2, p. 732, bezüglich des Liber pontificalis für diesen Zeitraum formuliert hat: «Dieselben Männer, welche damals die päpstliche Politik machten, – man kennt sie nicht mit Namen, hat sie jedoch in dem aristokratisch-bürokratischen patriarchium Lateranense zu suchen – haben auch die päpstliche Geschichte geschrieben. Der schlichte Referierstil, welcher die Ereignisse in offiziöser Auswahl einerseits, die statistischen Kapitel andererseits locker und unverbunden nebeneinandersetzte, wich einer pragmatisch verknüpfenden, wohlüberlegten Erzählung. Auch das Offiziosentum hob sich auf eine höhere Stufe. Statt der primitiven Mittel, durch Verschweigen oder Wunderberichte über heikle Punkte hinwegzuleiten, kamen verfeinerte Methoden auf. Diese neuen Offiziösen beherrschten die Kunst, ‹den Sinn mit Worten zu verhüllen›, wie Gregor d. Gr. die ‹Weisheit dieser Welt› wegwerfend gekennzeichnet hatte, indem er ein bekanntes modernes Wort über die Diplomatie vorwegnahm. Sie bedienten sich dabei der Ausdrucksformen ihrer Zeit und

Die Ausgangspunkte, die seine Darstellung stillschweigend voraussetzt, sind, daß König Aistulf im Jahr 751 Ravenna, die griechische Verwaltungsmetropole in Italien, erobert hat, sodann daß im selben Jahr das Papsttum seinen Segen zur Absetzung der Merowinger und Erhebung der fränkischen Hausmeier gibt. Beides ist noch unter Zacharias geschehen. Nun werden unter dem Römer Stephan II. hart und schnell die Konsequenzen gezogen. Wieder geht ein Papst nach Pavia, aber nicht um einen Kompromißfrieden mit den Langobarden zu schließen, sondern um sich den Durchgang zu den Franken zu erzwingen. Der karolingische Parvenü jenseits der Alpen braucht den Adel der römischen Titel und Zeremonien, um die Legitimität der Merowinger vergessen zu machen; der Bischof von Rom braucht das fränkische Schwert, um den Langobarden ihre Eroberungen abzunehmen. Der Papst salbt im Jahr 754 Pippin und seine Söhne; die Franken zahlen sofort mit einem Heer gegen die Langobarden, in dessen Mitte der Heilige Vater wallt, der erste Papst, der direkt und unverhüllt einen Krieg haben will und prompt gewinnt. Welch ein Triumph bedeutet die lange, von Ravenna angeführte Reihe von Städten quer durch Italien, die jetzt alle «dem heiligen Petrus, dem Apostel Gottes, und seinem Stellvertreter, dem heiligen Papst, und allen seinen Nachfolgern als Hohepriester für ewige Zeiten zu Besitz und zur Verfügung stehen» (c. 47).

Nach dieser Vita ist wieder eine Zäsur in der Überlieferung festzustellen[29]. Eine große Zahl von Handschriften endigt mit der Vita Papst Stephans II. Das heißt nicht, daß die biographische Arbeit in Rom unterbrochen wurde, sondern nur, daß Exemplare des Buchs während des Pontifikats Stephans II. oder unmittelbar danach nach auswärts gegeben wurden, wo es dann keine Möglichkeit gab, die Fortsetzungen anzufügen. Der überlieferungsgeschichtliche Befund paßt zum Ton der Stephansvita. Mit ihr ist der *Liber pontificalis* ein Stück päpstlicher Propaganda geworden.

Die Vita Pauls I. (757-767) ist reich an kult- und kunstgeschichtlichen Nachrichten. Der Papst verlegt Heiligengräber aus verlassenen Friedhöfen in die Stadt.

In ein Milieu brutaler Machtkämpfe führt die unter dem Namen Stephans III. (768-772) stehende ausführliche Vita. Der Papst steht am Rand dieses Stücks stadtrömischer Geschichtsschreibung. Es geht nicht um ihn, sondern um sein Amt, um die Regelung der Papstwahl. Ziel ist die Ausschaltung des Laienelements.

---

ihres geistlichen Standes, indem sie politische Dinge und Vorgänge, das höchst gewagte und gefährliche päpstliche Spiel, zwischen Reichsuntertanenschaft, langobardischem Landesfeind und fränkischem Schutz hindurchzusteuern, mit dem erbaulichen Dämmer biblischer Sprache, das die scharfen Umrisse verwischte, umgaben. Man muß diese Berichte mit erhöhter Vorsicht lesen.»

[29] DUCHESNE t. 1, p. CCXXVI.

Protagonist ist der Primicerius Christophorus, der mit seinem Sohn Sergius den nach späterer Meinung irregulär gewählten Papst Konstantin II. (767-768) mit Hilfe der Langobarden vom Thron stößt, die ihm verbündeten Langobarden düpiert und als betrogener Betrüger am Schluß genauso untergeht wie viele in dieser Schauergeschichte aus dem jungen Klerikerstaat: mißhandelt, verstümmelt, zu Tode gequält. Während des synodalen Schauprozesses, in dem der einjährige Pontifikat Konstantins II. ausgelöscht werden soll, werden unter anderem «alle seine Tatenberichte herbeigebracht» und verbrannt[30]. Ungeachtet zeitweiliger Koalitionsvarianten behält der *Liber pontificalis* die Leitlinie für die Entwicklung des Kirchenstaats im Blick: der nächste Nachbar, der Langobardenstaat, ist der Feind; der übernächste, der Frankenstaat, der Freund. Wie eine Direktive für den nächsten Pontifikat lautet der letzte Satz der Vita Stephans III. (vor den Schlußformeln): «All dies Böse kam zustande durch die ruchlosen Anstiftungen des genannten Langobardenkönigs Desiderius» (c. 33).

Mit dem römischen Adelssproß Hadrian I. (772-795) – *elegans et nimis decorabilis persona* (c. 1) – beginnt eine Epoche schöner Männer auf dem Papstthron[31]. Hadrian nimmt den laufenden Faden mit geschickten Fingern auf. Solange der Franke Karl eine Tochter des Desiderius zur Frau hat, herrscht Einvernehmen zwischen Franken und Langobarden. Über die verhaßte Liaison zwischen Karl und der Tochter des Langobardenkönigs verliert das Papstbuch kein Wort. Um so aufmerksamer wird registriert, daß nach dem Tode Karlmanns (771) Frau und Söhne des verstorbenen fränkischen Teilherrschers bei den Langobarden Zuflucht finden. Desiderius wird unterstellt, er favorisiere die Karlmannsöhne gegenüber Karl (der das Teilreich seines verstorbenen Bruders rasch an sich gerissen hatte), wolle «Teilung über das Frankenreich bringen» und «die Stadt Rom und ganz Italien seiner langobardischen Königsherrschaft unterwerfen» (c. 9). Eine solche Einung Italiens gilt es zu verhindern. Hadrian beginnt mit der Aufdeckung von Greueln der langobardischen Partei in Rom (c. 11-12). Dann wird das übliche Tauziehen um italienische Städte fortgesetzt

---

[30] *defertis omnibus eius actionum gestis* (Vita Stephani III. c. 20): wahrscheinlich Synodalakten.

[31] «Hadrian I... ist der erste Papst, bei dem die Vornehmheit des Geschlechtes und die Schönheit des Körpers hervorgehoben werden», SCHMIDINGER, «Das Papstbild in der Geschichtsschreibung des späteren Mittelalters», *Römische Historische Mitteilungen* 1, 1958, p. 111. Nicht im Liber pontificalis erwähnt, aber wichtig für die Rezeptionsgeschichte der Biographie ist, daß Hadrian I. den alten römischen Widerstand gegen die Lesung von Heiligenleben in der Kirche aufgibt, cf. B. de GAIFFIER, «La lecture des actes des martyrs dans la prière liturgique en occident», *AB* 72, 1954, p. 134-166 und ID., «La lecture des passions des martyrs à Rome avant le IXe siècle», *AB* 87, 1969, p. 63-78.

(c. 16). Vorleistungen werden verlangt: es gibt kein Gespräch ohne «vorherige Rückgabe» von Territorien (c. 20). Aus der erwartungsgemäß verschlechterten Situation kann man einen Hilferuf an den Frankenkönig senden (c. 22). Desiderius zieht auf Rom, das Hadrian befestigt (c. 23). Mit einer gepfefferten Bannbulle schüchtert der Papst den Langobarden ein und bewegt ihn zum Rückzug (c. 25). Inzwischen wirkt die päpstliche Diplomatie im Rücken des Feindes. Der junge Karl hat seine erste, langobardische, Frau heimgeschickt, läßt sich zum Krieg bewegen und nimmt die Klausen. Desiderius verschanzt sich in Pavia (a. 773; c. 29-31). Die spoletinischen Langobarden unterstellen sich dem Papst, der sie gleich zu Römern umfrisieren läßt (*omnes . . . more Romanorum tonsorati sunt*, c. 33) und ihnen einen Herzog gibt. Das Papsttum sucht «sich so gleichsam noch bei Lebzeiten des langobardischen Staates ein Stück von dessen Erbe zu sichern»[32]. Während der Belagerung von Pavia besucht Karl Rom (Ostern 774; c. 35-43). Den Abschluß des Besuchs bildet die Bekräftigung und Erweiterung der alten fränkischen «Schenkung». Desiderius kapituliert (774) und wird deportiert (c. 44).

Damit ist für den Autor der Vita der erzählende Teil zu Ende. Was gäbe es nach diesen das Papsttum für 1100 Jahre bestimmenden Ereignissen noch zu erzählen? Das Spiel ist gewonnen; die «Gerechtsame des heiligen Petrus» sind über Erwarten üppig ausgefallen. Ein veritabler Staat gehört dem Bischof von Rom. Es folgt der statistische Teil, der zeigt, daß Rom zu den Siegern gehört. Hadrian ist einer der großen Bauherren der Papstgeschichte. Allerdings bedeutet, Bauherr in der antiken Riesenstadt zu sein, immer auch Kampf gegen den beständigen Verfall. Welchen Aufwand erfordern allein die Dächer der überdimensionalen Bauten! Welche Mühe bedeutet es, das Balkenwerk der alten christlichen Basiliken auszuwechseln! Aus eigener Kraft kann Rom nicht leben, kann kein Bischof seiner Aufgabe gerecht werden. Die Stadt braucht ein großes Hinterland. Das ist die Erkenntnis, die das Studium der langen Liste der Stiftungen im zweiten Teil der Vita Hadrians vermittelt. Die Liste ist länger als gewohnt auch dadurch geworden, daß die Biographen beginnen, die Stiftungsberichte zu Elogien aufzuschönen.

Nach dieser Vita liegt wieder eine tiefe Zäsur. Fast alle Handschriften schließen, wenn sie nicht schon mit dem Jahr 715 oder 757 aufgehört haben, mit 795. Trotz der schmalen Handschriftenbasis gibt es auch in der neuen Fortsetzungsserie stark divergierende Redaktionen. Die Viten gewinnen weiter an schriftstellerischer Individualität. Ab 858 macht sich der Einfluß des bekannten römischen Autors Anastasius geltend. Zwischen 870 und 885 setzt der *Liber pontificalis* aus, wird aber nochmals aufgenommen. Bald danach reißt der Faden des alten im Vestiarium geführten Buches endgültig ab.

[32] Hartmann, *Geschichte Italiens im Mittelalter* t. 2, 2, p. 268.

Die Vita Leos III. (795-816) ist die längste des alten *Liber pontificalis*. Der Römer Leo wurde «von Kindheit an im Vestiarium des Lateranpalastes aufgezogen und ausgebildet» (c. 1). Mehrfach insistiert der Verfasser der Biographie auf der Herkunft aus diesem Amt; er gehört wohl auch zu dieser Behörde. Es folgt ein aus älteren Viten abgeschriebenes Elogium (c. 2); dann setzt schon die lange Liste der Stiftungen ein (c. 3-10; c. 27-112). Darin als Einlage (c. 11 bis 26) die Erzählung vom Überfall der römischen Opposition auf den Papst: versuchte Verstümmelung an Augen und Zunge, Gefangennahme, wundersame Heilung, Befreiung und Reise über die Alpen zu Karl (a. 799). Mit fränkischer Macht kehrt der Papst zurück, reinigt sich eidlich von allem Verdacht, krönt Karl an Weihnachten 800 in St. Peter zum römischen Kaiser (c. 23) und überläßt den Franken die Rache am Gegner. Befriedigung über das Funktionieren der «Achse» Aachen–Rom ist spürbar. Den Rest der Vita bestreitet wieder die Statistik all dessen, was unter den neuen Verhältnissen der Bischof von Rom seinen zahllosen Kirchen zuwenden kann; noch nie war die Liste so lang.

Relativ kurz und nachlässig ist Stephan IV. (816-817) abgetan, obwohl seine Vita mit dem zeitüblichen ausführlichen Lob beginnt und seine Reise zu Kaiser Ludwig dem Frommen gebührend erwähnt ist. Doch dann hat man versäumt, in die Stiftungslisten die fehlenden Zahlen einzusetzen. Es fehlt das Todesjahr.

Mit Paschalis I. (817-824) dringen Elemente des Heiligenlebens in die bis dahin austere Papstbiographie ein. Ein im Engländerquartier, der «Schola Saxonum» nahe St. Peter, ausbrechendes Feuer kommt zum Stehen, da der Papst auftritt[33]. Die heilige Cäcilia erscheint und verrät ihren Begräbnisort (c. 15). Die seit der Vita Hadrians I. zu beobachtende Tendenz zur erbaulichen Motivierung der Stiftungen verstärkt sich. Man formuliert nun etwa so: «Der heiligste Bischof machte aus Liebe zu den verehrungswürdigen Heiligen . . . ein Ziborium erstaunlicher Größe aus Silber im Gewicht von 600 Pfund und 8 Unzen» (c. 19). Der Sinn für Geld, der aus der Gewichtsangabe spricht, steht in einem gewissen Kontrast zu den frommen Worten der Einleitung.

Ein Außenseiter entwarf die Vita Papst Eugens II. (824-827). Er verzichtete fast ganz auf das gewohnte Schema; Daten und Zahlen fehlen. Die Redaktion ist offenbar nicht abgeschlossen. Auch die Vita seines Nachfolgers Valentin (827) ist ein Fragment. Hier hat der Biograph bald nach der Wahl Valentins zum Papst das Füllhorn seiner Beredsamkeit ausgeschüttet und mit Elogien über Elo-

[33] Vita Paschalis I. c. 7, ed. Duchesne t. 2, p. 53 sq. Das typisch bischöfliche Wunder (hierzu unten p. 185) ist damals schon gang und gäbe; Vorbild ist Gregor, Dialogi I 6.

gien Jugend und Aufstieg in den Kirchenämtern bis zum Papsttum gepriesen. Aber auf die Ouvertüre folgt nichts; denn der Papst stirbt bald nach seiner Inthronisation. Die Einleitung einer großangelegten Biographie ist stehengeblieben wie der Sockel für ein Denkmal, das nie errichtet wird. Dieses Fragment ist ein Beleg für die Arbeitsweise in der Werkstatt der Papstbiographen.

Auf den Schönredner der Valentinsvita folgt als Biograph Gregors IV. (827 bis 844) wieder ein Mann alten Schlages, der die Papstvita in die Bahn einer erbaulichen Paraphrase der Schenkungslisten zurücklenkt[34]. Die Vita Sergius' II. (844-847) ist wieder dreiteilig: bis zum Amtsantritt – Geschichtliches aus dem Pontifikat – Stiftungen. Die Vita geht ungewöhnlich ausführlich auf Kindheit und Jugend ein. Es ist in der Papstbiographie ein seltener Fall, daß die Mutter erwähnt wird (c. 1). Am Ende der Erzählung der Wahl steht folgendes Elogium, fast ein auf *-or* gereimtes Gedicht (c. 7):

Erat enim origine insignis, fide purus, praedicatione liberior, deo humilis, hominibus clarus, vultu alacris, mente alacrior, ecclesiarum gubernator, plebium ultor, pauperum fauctor, viduarum tegmen et consolator, indigentium largitor, dispersorum congregator, congregatorum conservator, inanium seculariumque rerum contemptor, solis sapientiae divitiis avidus et amator.

«Er war nämlich hervorragender Herkunft, reinen Glaubens, recht gewandt im Predigen, demütig vor Gott, berühmt unter den Menschen, munteren Angesichts, noch munterer im Herzen, ein Lenker der Kirchen, Rächer des einfachen Volks, Pfleger der Armen, Schutz und Trost der Witwen, Beschenker der Bedürftigen, Sammler der Zerstreuten, Hüter der Gesammelten, Verächter der eitlen weltlichen Dinge und begierig verliebt nur in die Schätze der Weisheit.»

Das ist das offizielle Porträt; wir werden ein zweites, anderes, desselben Papstes kennenlernen. Das erste historische Ereignis, das der Biograph Sergius' II. berichtet, ist der Besuch des Karolingers Ludwig II. in Rom. Ludwig, Sohn Kaiser Lothars, residiert in Pavia. Das bringt die Konstruktion des Kirchenstaats in Gefahr; denn die Karolinger und die Päpste sind gute Freunde nur, solange sie voneinander entfernte Freunde sind. Ein in *Pavia* residierender Frankenkönig ist nicht viel besser als ein Langobarde. Diese Räson des Kirchenstaats kommt in den Erzählungen vom lästigen Besuch König Ludwigs im Jahr 844 zum Ausdruck. Der schönste Augenblick ist der des Abzugs der Gäste (c. 18):

Tunc vero leti omnes cum coniugibus ac liberis senatus populusque Romanus ingenti peste liberati et iugo tirannicae immanitatis redempti sanctissimum Sergium praesulem velut salutis auctorem ac restitutorem pacis venerabant.

[34] Auch sprachlich: *exitu pretioso transivit* jubiliert der Valentin-Biograph (c. 8); nüchtern rekapituliert dagegen der Biograph Gregors IV. *sub maxima celeritate ex hac praesenti vita subtractus est* (c. 3).

«Da waren aber alle, Senat und Volk von Rom mit Frauen und Kindern, froh und befreit von einer ungeheuren Plage; und vom Joch bestialischer Tyrannei erlöst verehrten sie den heiligsten Bischof Sergius als Urheber des Heils und Wiederhersteller des Friedens.»

Der Kirchenstaat ist eine eigene Welt, auch in seinem Latein. Einerseits treten die klassischen Begriffe *Quirites* für «Römer» (c. 5) und *senatus populusque Romanus* (unser Zitat) auf; andererseits steht man grammatisch doch noch außerhalb des karolingischen Klassizismus: *venerabant*!

Mit dem Abzug des italienischen Karolingers ist also in Rom die Welt wieder in Ordnung; der Biograph geht daran, die Stiftungen zu verzeichnen. Aber plötzlich ändert sich die Tonart. Der Biograph setzt nochmals zu einem Porträt des Papstes an, das anders aussieht als das offizielle Bild am Anfang der Vita[35]:

Cum enim esset idem pontifex imbecillis membris ob humorem podagricum, incessu pedum et pene manuum officio carebat; attamen animosus, ore incomptus et convitiis deditus, actu et sermonibus instabilis, leviter omnia faciens ... Vigebat autem istius pontificis tempore ... haeresis nefandissima simoniaca ..., ut publice venundarentur episcopia ... Et nullum onus ecclesiasticum ... sine pretio dabatur.

«Da dieser Papst wegen einer Podagra kränkelte, konnte er nicht gehen und kaum seine Hände gebrauchen. Dabei war er hitzig, redete ungepflegt, suchte Streit, war unzuverlässig in Taten und Worten und tat alles leichthin ... Zur Zeit dieses Papstes blühte die abscheulichste Häresie der Simonie ..., sodaß Bischofssitze öffentlich verkauft wurden ... Kein kirchliches Amt war ohne Geld zu haben.»

Ursache dieses Umschwungs von «Hosanna!» zum «Kreuzige ihn!» ist die spektakuläre Plünderung der Peterskirche durch die Sarazenen im Jahr 846. Rom hat alle Vorzeichen geringgeachtet, Warnungen in den Wind geschlagen. Die schrittweise Eroberung Siziliens durch die Muselmanen und die Plünderung der süditalienischen Küsten haben die Papstbiographen nicht beeindruckt. Eine Einsicht in Zusammenhänge zwischen der Schaffung des Kirchenstaates in der Mitte Italiens und der Wehrlosigkeit des Südens ist in Rom nicht zu erwarten. Wer also ist schuld daran, daß die Sarazenen die außerhalb der aurelianischen Mauer

[35] Das Kontrastporträt findet sich allerdings nur in einer der beiden Rezensionen der Vita Sergii II. (DUCHESNE t. 2, p. 97 sq.) und war nur in einer Handschrift überliefert, die «jetzt verloren» ist, LÖWE in WATTENBACH/LEVISON, *Deutschlands Geschichtsquellen im Mittelalter* fasc. 4, 1963, p. 459. DUCHESNE hält diese schwach überlieferte Fassung für die ursprüngliche und findet es aus seiner Erfahrung mit der Kurie nicht abwegig zu glauben, daß ein und derselbe das Lob des Papstes singt und ihn (nach seinem Tod) verdammt: «Les plus plats en présence du pape vivant sont souvent les plus archarnés contre le pape mort», *Le Liber pontificalis* t. 2, p. IV.

liegenden Apostelbasiliken plündern können? Der gerade regierende Papst, für dessen Sünden Gott «die Heiden als Rächer schickte» (c. 43).

Diplomatisch benützt der Biograph Leos IV. (847-855) den Schock des Jahres 846 zur Erklärung dafür, daß man in Rom die Mitwirkungsrechte des Herrschers an der Papstwahl geflissentlich übergeht (c. 8). Die Liste der Werke des Papstes lockert er zunächst durch Wundererzählungen auf. In einer Höhle bei S. Lucia, mitten in der Stadt, haust ein Basilisk, der durch seinen Pesthauch die Römer tötet[36]. Nachdem der Heilige Vater aber eine Prozession dorthin gelenkt hat, wird nichts dergleichen mehr bemerkt (c. 18-19). Das folgende Feuerwunder des Papstes (c. 20) ist dasselbe wie das, mit dem eine Generation zuvor die Paschalisvita das Erzählen von aktiven Wundertaten der Päpste begonnen hatte. Neue Stiftungen: Mit unerhörtem Aufwand an Edelmetallen wird St. Peter neu ausgestattet (c. 32-35). Dann schließt der Papst die Peterskirche und das umgebende Viertel an den alten Mauerring Roms an. So entsteht die rechts des Tibers gelegene Leovorstadt. An den Ufern des Tiber werden Befestigungswerke errichtet, die es erlauben, den Fluß für die Schiffahrt zu sperren (c. 38-40). Durch das Wunderwerk – *non modicum, sed grande miraculum* (c. 40) – ist alles getan, um die frühen Herrlichkeiten des Peterdoms für alle Zeiten zu erhalten (man hat nur versäumt, sie vor den Renaissance-Päpsten zu schützen). Es folgen weitere Stiftungen. Dann erzählt der Biograph, wie Rom vor Vollendung der neuen Mauern im Jahr 849 einen zweiten Sarazenenangriff zu bestehen hat (c. 47-54). Den wehren die unteritalienischen Seemächte Neapel, Amalfi und Gaeta für die Römer ab. Der Papst, der den Bundesgenossen zunächst mit Mißtrauen begegnet, gibt seinen Segen; Gott schickt rechtzeitig einen Sturm, den unser Biograph als «neues mystisches Wunder» preist (c. 53). Gefangene Mohammedaner werden als «Satanssöhne» (*Belial filii*, c. 51) teils von den Römern gehenkt, «damit ihre Zahl nicht zu groß werde» *(ne multiplicatus numerus videretur)*, teils eingekerkert und in Zwangsarbeit verschlissen (c. 54):

Et post haec, ne otiose aut sine angustia apud nos viverent, aliquando ad murum, quae circa ecclesia beatissimi Petri apostoli habebamus inceptum, aliquando per diversa artificum opera, quicquid necessarium videbatur, per eos omnia iubebamus deferri.

«Und damit sie nach [der Kerkerhaft] nicht müßig und ohne Drangsal bei uns lebten, befahlen wir, sie einmal zur Mauer zu bringen, die wir rings um die Kirche des seligsten Apostels Petrus angefangen hatten, dann zu verschiedenen Handwerksarbeiten, was gerade nötig schien.»

[36] Das Drachenmotiv ist neu innerhalb des Liber pontificalis, aber nicht innerhalb der Papstbiographie: Vita S. Silvestri lib. II in fin., ed. B. Mombritius, *Sanctuarium* t. 2, Paris 1910, p. 529 sq.

In diesen ungelenken Worten schwingt Triumph mit, das «wir» der Sieger.

Aus Anlaß der Mauerweihe am 27. Juni 852 erinnert der Biograph nochmals an den Einsatz des Papstes für das Werk (c. 68-74). Er überliefert die drei Weihegebete für die Tore; das dritte sprengt in seiner Ruhmsucht und Rohheit sprachlich und inhaltlich Grundregeln lateinischen Gebetsstils[37]:

Presta quesumus . . ., ut . . . indulgentiam consequamur; et pro civitate hac, quam ego famulus tuus Leo quartus episcopus te auxiliante novo opere dedicavi meoque ex nomine Leoniana vocatur: iube[38] *eam, ut semper inlesa maneat ac secura, apud clementiam maiestatis tue iugiter exorare.*

«Gewähre, [Gott,] wir bitten dich, daß . . . wir Verzeihung erlangen; für diese Stadt, die ich, dein Diener, Bischof Leo IV., durch deine Hilfe mit einem neuen Werk geweiht habe und *die nach meinem Namen Leostadt heißt*: wolle sie bei der Milde deiner Majestät beständig erhören, daß sie immer unverletzt und sicher bleibe.»

Wieder folgen Schenkungsnotizen, und dann wird auf den Sandwich dieser Vita nochmals eine «historische Schicht» gepackt: Der Papst siedelt geflohene Korsen in Porto, an der Tibermündung, an, um Rom nicht nur durch tote, sondern auch durch lebendige Mauern zu schützen (c. 77-81). Auch die Städte Orte und Ameria werden befestigt (c. 82). Es folgen abermals Stiftungen. Im Einverständnis mit Kaiser Lothar und seinem Sohn Ludwig, dem Regenten für Italien und Mitkaiser (als Kaiser Ludwig II.; die Kaiserkrönung ist im *Liber pontificalis* nicht erwähnt), wird eine Synode abgehalten, auf der ein Kardinalpriester Anastasius abgesetzt wird unter anderem, weil er es verschmähte, vor der Synode zu erscheinen (c. 92). Dies ist der gelehrte Anastasius, der seit dem XV. Jahrhundert als Autor des *Liber pontificalis* galt. Neue Stiftungen von Kunst- und Kultgegenständen. Die Einwohner der zerstörten Stadt Centumcellae läßt der Papst zwölf Meilen von der alten Stadt entfernt an einem festen Ort neu ansiedeln, «der er nach seinem eigenen Namen den Namen Leopolis auferlegte» (c. 102). Nun gibt es also zwei Siedlungen, die den Namen des Papstes tragen: eine lateinisch benannte *civitas Leoniana* und eine griechisch getaufte *Leopolis*. Der

[37] Vita Leonis IV c. 73, ed. Duchesne t. 2, p. 124. Zum Gebetsstil J. A. Jungmann, *Missarum sollemnia*. Eine genetische Erklärung der römischen Messe t. 1, Wien [3]1952, p. 478 sqq. G. Manz, *Ausdrucksformen der lateinischen Liturgiesprache bis ins elfte Jahrhundert*, [Privatdruck 1941] Beuron 1948. R. Liver, *Die Nachwirkung der antiken Sakralsprache in christlichen Gebeten des lateinischen und italienischen Mittelalters*, Bern 1979.

[38] Zur höflichen Umschreibung des Imperativs durch *iubere* + Infinitiv im Spätlateinischen und besonders in der Gebetssprache *(iube benedicere = benedic)* F. Blatt, *Die lateinischen Bearbeitungen der Acta Andreae et Matthiae*, Gießen 1930, p. 39 und Hofmann/Szantyr, p. 339.

Ruhm der zweiten Gründung währt allerdings nicht lange. Sobald die Sarazenengefahr vorüber ist, ziehen die Leopolitaner in ihre «alte Stadt» Centumcellae, die dann «Civitavecchia» heißt.

Wieder kommen Stiftungen. Am Ende ein politisches Wetterleuchten: Ein Magister militum meldet Kaiser Ludwig, es gebe in Rom Pläne zu einem Pakt mit den Griechen. Der alarmierte Karolinger marschiert auf Rom und läßt die Sache gerichtlich verhandeln, wobei natürlich nichts herauskommt (c. 110-112). Im selben Jahr 855 sterben Kaiser Lothar, die Säule karolingischer Reichseinheit, und Papst Leo IV. Dieser Proto-Renaissance-Papst des IX. Jahrhunderts hat die an Umfang zweitgrößte und an historischer Information bedeutendste Biographie im *Liber pontificalis* erhalten. Die Vita ist fortlaufend geführt worden. Nur so erklärt sich der ständige Wechsel von Stiftungslisten und historischen Notizen.

Mit rhetorischem Schwung und exzessivem Gebrauch des Hyperbaton setzt die Vita Benedikts III. (855-858) ein:

Beatus vir iste dilectissimis visceribus editus sidereo pollens rore crescensque celerius divinorum studio apicum patris ad erudiendum arbitrio traditur. Qui veluti spongia citissime limfam capit, sacrorum ita voluminum didicit lectiones . . .

«Selig der Mann aus geliebtestem Leib geboren, der in himmlischem Tau prangend sehr schnell heranwächst und nach dem Willen des Vaters dem Studium der heiligen Schriften zur Erziehung übergeben wird. Überaus schnell, wie der Schwamm Wasser faßt, so lernte er die Lektionen der heiligen Bände . . .»

Ein Hymnus vor dem Herrn soll dieses Leben sein. Deshalb beginnt der Biograph die Vita mit den ersten Worten des Psalters *Beatus vir* . . ., und deshalb ist Benedikt ins Gebet versunken, da ihn die Nachricht von seiner Wahl erreicht (c. 5). Aber der Weg von der Wahl zur Inthronisation (c. 20) ist lang und führt über eine erbitterte Auseinandersetzung mit dem von einer Gegenpartei gewählten Anastasius – demselben Anastasius, den Leo IV. heftig verfolgt hat. Den Rest der Vita machen wieder Stiftungsnotizen aus, die nur durch die Schilderung einer Tiberüberschwemmung (c. 23) unterbrochen werden.

Einer derer, die die Bahre Benedikts III. tragen dürfen, ist Nikolaus I., der alsbald Nachfolger wird (858-867; c. 4-5). Er demonstriert zunächst inniges Einvernehmen mit Kaiser Ludwig II., dem karolingischen Herrscher in Italien (c. 8-9). Er ist voller Tugenden und Wissen. Am Anfang seines Tugendkataloges steht, daß er ein schöner Mann ist und wohl zu reden weiß (c. 10). Es folgen erste Stiftungen und eine Tiberüberschwemmung (c. 15): Ihre Schilderung hat der Biograph aus der Vita Benedikts III. (c. 23) kopiert. Der Biograph Benedikts III. wiederum konnte auf die Viten Hadrians (c. 94) und Gregors II. (c. 6) zurückgreifen. Seitdem sich im frühen VIII. Jahrhundert der Biograph Gregors II. entschloß, dies Naturereignis aufzunehmen, ist es ein Versatzstück, das

man wie eine sakramentale Formel[39] einfach nachschreibt. Was soll man auch variieren? Bleibt doch die Tiberüberschwemmung immer die gleiche: Der Tiber kommt durch die Porta Flaminia in die Stadt, setzt immer die gleichen Plätze und Kirchen in gleicher Reihenfolge unter Wasser, mal höher, mal tiefer. Vor ein neues Problem ist die Papstbiographie allerdings gestellt, da der Tiber während der Amtszeit Nikolaus' I. *zweimal* über die Ufer tritt. Soll man nun auch das Überschwemmungsritual zweimal abschreiben? Der Biograph oder ein Schreiber löst die Frage durch Verweise (c. 15): *Simili modo . . . ingressus est alia vice fluvius ipse, qui appellatur Tyberis, alveum suum egressus est, ut supra, in civitate Romana, omnia ut supra* «Auf die gleiche Weise . . . stieg der Fluß, der Tiber heißt, nochmals hoch und verließ sein Bett, w i e o b e n , in der Stadt Rom, a l l e s w i e o b e n ».

Geschenke des «Kaisers von Konstantinopel» werden sorgfältig registriert (c. 18) und leiten über zu einer Skizze der Griechenpolitik des Papstes (c. 19-20). Er kümmert sich energisch um die *iura sancti Petri* in Ravenna (c. 21-35). Die Sache wird auf einer Synode mit einem Sieg der römischen Sache abgeschlossen. Der Biograph verweist auf die Synodalakten (*gesta, quae in bibliotheca reiacent*, c. 32) als Quelle, rückt eine kurze Rede des Papstes (c. 33-34) und die Akklamation der Synode ein (c. 35). Nach beiläufiger Erwähnung kleinerer Stiftungen knüpft er wieder bei den griechischen Angelegenheiten an und spricht in eigener Person (*Igitur, ut paulo superius protuli*, c. 38). Auf diesem Sektor ist er fachkundig. Er verweist unter anderem auf die berühmten Briefe, die Nikolaus I. an den oströmischen Kaiser Michael und den umstrittenen Patriarchen Photius von Konstantinopel geschrieben hat. Der Autor dieser Partien gehört offenbar zu den Ratgebern des Papstes.

Jeder Skandal in der «Herde des Herrn» veranlaßt den wachsamen römischen Hirten sofort zum Eingreifen. Ein Vorgänger des Nikolaus hatte die erste Ehe des jungen Karl mit einer Langobardenprinzessin noch mit wüster Beschimpfung des «stinkenden Volks der Langobarden, das gar nicht unter die Völker zu zählen» sei und «von dem der Aussatz ausgehe», unterminiert[40], und später hat man keine kirchlichen Kommentare zu Karls d. Gr. märchenhaftem Bedarf an Frauen gehört. Drei Generationen danach gelingt es Nikolaus I., aus einer Ehescheidung Lothars II. eine das Karolingerreich erschütternde Affäre (c. 44-50) und das Papsttum zur höchstrichterlichen Instanz in Eheangelegenheiten der Herrscherhäuser zu machen. Die Früchte dieses energischen Vorgehens zeigen sich rasch (c. 55):

---

[39] Duchesne t. 1, p. 411 n. 14.
[40] Stephan III. an Karl und Karlmann a. 770-771, «Codex Carolinus» nr. 45, *MGH Epistolae* t. 3, p. 561.

Huius beatissimi temporibus presulis tot tanteque diversarum provinciarum ... ad sedem apostolicam consultationes directe sunt, quantas numquam penitus reminiscitur a priscis temporibus pervenisse.

«Zu Zeiten dieses seligsten Bischofs wurden so viele und große Anfragen aus verschiedenen Provinzen ... an den apostolischen Stuhl gerichtet, wie das aus früheren Zeiten überhaupt noch nie erinnerlich war»

– nämlich aus Sardinien (c. 56-57), der Kirchenprovinz Reims (c. 58-63), Piacenza (c. 64). Mit der Bulgarenmission (c. 68-75) scheint die römische Kirche wieder an die Tradition der drei ersten Gregore anzuknüpfen; freilich hat später auf diesem Feld das byzantinische Christentum über das römische gesiegt. Nikolaus erlebt mit Triumph, daß seine Gegner in Konstantinopel untergehen: der Kaiser ermordet, der Patriarch abgesetzt (c. 76). In einem den politischen Teil abrundenden Schlußwort faßt der Biograph zusammen (c. 77):

Neque enim hic divinorum executor operum piissimus et catholicus papa que sua sunt, sed ea que dei sunt primo loco posuit et quesivit et cum adiutorio sancti Petri bella domini summo dispensationis libramine spiritaliter praeliari curavit. Prelatos siquidem quosque, ne subditos lederent, magna provisione moderans, ut pater commonuit; et ut subiecti prelatis subessent iuxta uniuscuiusque privilegia pastoraliter quoque decrevit. Cuius qui sanctum studium vult agnoscere, in epistolis suis, quas bene libratas per mundi partes direxit, luce clarius invenisse valebit.

«Dieser Vollstrecker der göttlichen Werke, der frömmste und rechtgläubige Papst, suchte und stellte voran nicht das, was das Seine, sondern das, was Gottes war, und kämpfte mit Hilfe des heiligen Petrus geistlich die Kriege des Herrn mit genauestens berechneter Energie. Alle Vorgesetzten mäßigte er fürsorglich und mahnte sie wie ein Vater, die Untergebenen nicht zu verletzen. Andererseits legte er in seiner Hirtensorge auch fest, daß die Untergebenen den Vorgesetzten untertan seien nach eines jeden Recht. Wer seinen heiligen Eifer erkennen will, wird diesen heller als den Tag finden können in seinen wohl ausgewogenen Briefen, die er in alle Teile der Welt schickte.»

Das ist weniger Porträt eines Papstes als Skizze des Papsttums in einer bestimmten historischen Phase. In Formulierungen, die man ebenfalls *bene libratas* nennen darf, markiert der Biograph die neue, von Nikolaus durchgefochtene Linie. Nicht mehr mit Liturgie und Kunst, von denen der *Liber pontificalis* überwältigendes Zeugnis gibt, wird das Papsttum weiter aufsteigen, sondern mit Rechtsakten, «Kriegen des Herrn» und unter Besinnung auf uralte römische Herrschaftsrezepte (*Parcere subiectis et debellare superbos*, Virgil, *Aeneis* VI 853); und all die wunderbare Machtentfaltung wird mehr oder minder bewirkt durch Briefe, Bullen, Exkommunikationen, durch wohlberechnete Worte.

Die *Vita Nicolai* spiegelt die kirchenpolitische Neuorientierung auch in ihrer Disposition. Die Stiftungen, das Rückgrat der Viten alten Stils, sind nur mehr

peripher. Wesentlicher Inhalt der Biographie ist die päpstliche *Politik*, die in ihren Zusammenhängen gesehen und dargestellt wird. Haben politische Gedanken nunmehr auch in die altmodische Behörde des Vestiarium Einzug gehalten, wo man die einlaufenden Geschenke wog und jedes neue Weihrauchfaß als hochherzige Stiftung des Heiligen Vaters registrierte? Oder ist das Papstbuch dem Vestiarium entzogen und dort weitergeführt worden, wo man die Briefe konzipierte und die Weichen stellte?

Einer der politischen Köpfe der Kurie Nikolaus' I. war Anastasius, der von Leo IV. Verfolgte, der Gegenpapst zu Benedikt III., der dennoch ob seiner griechischen Sprachkenntnisse Unentbehrliche. Arthur Lapôtre hat eindringlich geraten, die alte Vermutung auf Anastasius als Redakteur des *Liber pontificalis* aufzugeben[41]; doch ist Duchesne auf die These zurückgekommen und hat eine komplizierte Entstehungsgeschichte der Vita rekonstruiert[42]. Wenn die Reste von Biographie im «Vestiarium-Stil» in der Nikolausvita wirklich so zu erklären sind, daß Anastasius oder einer seiner Vertrauten sich durch Rasur Platz schaffte – so die These Duchesnes –, dann würde dies noch deutlicher illustrieren, wie radikal sich neuer Geist im alten Gefüge breit machte.

Noch deutlicher tritt Anastasius in der Vita Hadrians II. (867-872) hervor. Die Vita beschränkt sich fast ganz auf Jugend, Wahl und Griechenpolitik des Papstes. Keine einzige Stiftungsnotiz begegnet; das Vestiarium hat mit dieser Biographie nichts mehr zu tun. Andererseits ist die politische Perspektive beschränkter als in der Nikolausvita. Es werden keine Strategien entworfen, sondern Geschichten erzählt, wie das im *Liber pontificalis* seit dem VI. Jahrhundert vorkommt. Wir erfahren, daß der Papst seinen Vorgänger Nikolaus so sehr kopiert, daß ihm die Römer den Spitznamen *Nicolaitanus* geben (c. 14). Ein geistliches Bankett wird geschildert, auf dem sich der Papst und seine orientalischen Parteigänger an Kaskaden von Akklamationen berauschen (c. 16-19). Ein Buch mit den Akten einer Synode von Konstantinopel, die 867 Papst Nikolaus I. für abgesetzt erklärt hatte, wird mit dem Schwert durchbohrt, dann von einigen des Griechischen Kundigen gelesen, referiert und feierlich verbrannt (c. 27-33). Ausführlich ist das Auftreten der römischen Legaten auf dem Konzil von Konstantinopel (869-870), dem VIII. Ökumenischen Konzil, geschildert. Hier findet unser Anastasius mehrfach lobende Erwähnung (c. 42 und 60). Aber dennoch kann Anastasius nicht der Verfasser sein[43]. Die Suche nach dem Verfasser führt in seine Nähe, aber nicht zu ihm selbst, dem skandalumwitterten, skrupellosen, unentbehrlichen Spiritus rector der päpstlichen Ostpolitik jener Jahre.

[41] A. Lapôtre, *De Anastasio Bibliothecario Sedis Apostolicae*, Paris 1885, p. 335 sq.
[42] Duchesne t. 2, p. VI.
[43] Lapôtre, *De Anastasio*, p. 249 sqq. Duchesne t. 2, p. VI sq.

Die Hadriansvita ist nicht vollendet worden. Mit dem Bericht über das Konzil bricht die Vita im Jahr 870 ab, ohne daß man einen Grund für den Bruch erkennen könnte. Es erstaunt, daß Papst Johannes VIII. (872-882), unter dem Rom seine eigentlich «karolingische» Blüte erlebt, keinen Biographen mehr gefunden hat. Sollte der Grund für den Bruch darin zu finden sein, daß die Führung des Buchs sich aus dem Vestiarium in eine andere Behörde verlagert, wo sich aber dann doch keine Kontinuität bildet? Oder ist das Ende der Serie im IX. Jahrhundert nur durch Überlieferungszufälle so problematisch geworden? Oder liegt der Grund für das Stocken in einer biographischen Umorientierung aus der Gegenwart in die Vergangenheit? Johannes Diaconus beginnt 873 seine *Vita S. Gregorii,* das Leben Gregors d. Gr. Dieses Werk nimmt viele Traditionsfäden des *Liber pontificalis* auf, bricht aber insgesamt mit dem alten Stil der Papstbiographie: am stärksten dadurch, daß es Gregor aus der Sukzessionsreihe löst und ihn so heraushebt, daß man den Eindruck haben kann, dieser eine Gregor habe allein soviel Gewicht wie alle übrigen Päpste zusammen seit Silvester.

Während uns von Johannes VIII. (872-882), Marinus (882-884) und Hadrian III. (884-885) nichts überliefert ist, gibt es von Stephan VI. (885-891) nochmals das Fragment einer Vita. Hier ist das Vestiarium wieder beteiligt. Es sieht sogar so aus, als wolle sich die Behörde nachdrücklich in Erinnerung bringen, denn als erste Amtshandlung läßt die Vita den Papst die *vestiaria* des Lateranpalastes besichtigen und erschüttert feststellen, daß fast nichts mehr da ist (c. 6). Eine vom Redakteur eingerückte Predigt des Papstes gilt der Wiederherstellung der Würde des Gottesdienstes (c. 8). Dann folgen Stiftungen (c. 9 bis 18). Mitten in der Erzählung von der Bekämpfung einer Heuschreckenplage (c. 19-21) bricht die Vita im Satz ab. Damit endet der alte *Liber pontificalis.* Der letzte Versuch, das mehrhundertjährige Werk fortzuführen, geht im Chaos der kurzen tumultuarischen Pontifikate zu Ende des IX. Jahrhunderts unter.

2. ITALIENISCHE BIOGRAPHIE IM BANN DER DIALOGI

Die italienische Stadt mit der geschlossensten *Schreib*tradition durch die «dunklen Jahrhunderte» ist Verona. Angefangen vom Jahr 517, in dem Ursicinus, *lector ecclesiae Veronensis,* den berühmten Halbunzialcodex mit den Martinsschriften des Sulpicius Severus und der Paulusvita des Hieronymus schrieb[44], bis in die Neuzeit gibt es dort eine ununterbrochene Tradition des Schreibens und Sammelns von Büchern. In dieser Umgebung ist Literatur nicht nur ab-

[44] Verona, Biblioteca Capitolare XXXVIII (36); CLA IV 494 [Lit.]. *Band I* Frontispiz.

geschrieben, sondern auch verfaßt worden. Als ein biographisches Werk des VIII. Jahrhunderts können wir die *Vita S. Zenonis* namhaft machen[45]. Die Vita könnte auch «Miracula S. Zenonis» heißen: Der heilige Zeno fischt in der Etsch und sieht ein Fuhrwerk blitzschnell in den Fluß stürzen und verschwinden. Er erkennt, daß das nur der Teufel getan haben kann, und treibt ihn aus (c. 3). Der aber fährt in die einzige Tochter des heidnischen *rex Galienus* und verkündet durch ihren Mund, er lasse sich nur durch den Bischof Zeno vertreiben. Der Herrscher schickt seine Boten aus, die Zeno wieder beim Fischen treffen (c. 4). Nach einigem hin und her heilt Zeno das Mädchen (c. 5), erhält die Krone des Gallienus (c. 6), zerstört mit Erlaubnis des Herrschers die heidnischen Heiligtümer in Verona und errichtet christliche (c. 7). Den Abschluß bildet ein aus Gregors *Dialogi* übernommenes Wunder[46]. Das Wasser der Etsch steigt bis an die Fenster der Grabeskirche Zenos (an der Stelle des Klosters San Zeno), bleibt aber wie eine Mauer in der offenen Tür stehen und dringt nicht ein. Am Schluß nennt sich (in einem Teil der Überlieferung) der Verfasser: *Ecce de multis miraculis ego inutilis Coronatus notarius, quod compertum tenui, in parvo conclusi . . .* (c. 9).

Das hat mit dem historischen Bischof Zeno von Verona (um 370) und dem historischen Kaiser Gallienus (253-268) wenig zu tun. Originell ist das Bild des fischenden Bischofs[47]. Die Dämonenaustreibung zeigt Verwandtschaft mit der des Galluslebens (um 680). Der Kaiser Gallienus paßt zeitlich nicht zu Zeno, aber räumlich; denn sein Name steht in der Inschrift des römischen Haupttors von Verona (Porta Borsari). So kann man sich den Kern der Vita als eine Kombination des in der Stadtgeschichte bekanntesten Kaisernamens mit dem wichtigsten Bischofsnamen vorstellen[48], wie solche Geschichten der Phantasie von

[45] *Acta SS* April t. 2, 1675, p. 70-71. *Migne PL* 11, 1845, col. 199-204. Überblick über die verschiedenen Fassungen und Drucke *BHL* nr. 9001-9008.

[46] Gregor, Dialogi III 19. Paulus Diaconus referiert es mit leisen Zweifeln in Historia Langobardorum III 23.

[47] Der fischende Bischof Zeno von Verona ist ein Gegenstück zum pflügenden Bischof Eutropius von Orange, siehe *Band I*, p. 265 sq., und zum Priester Fortunatus von Turrita, der für seinen Lebensunterhalt und das Almosengeben ackert, siehe unten p. 145. Einen fischenden *Kaiser* präsentieren Sueton, Nero c. 30 und der aquitanische Biograph Ludwigs des Frommen, der «Astronomus».

[48] Eine allegorische Entstehungsgeschichte der Vita hat sich ausgedacht A. Bigelmair, *Zeno von Verona*, Münster i. W. 1904, p. 55. Ausgangspunkt ist die Inschrift der Porta Borsari, in der Verona *Gallieniana* «Tochter des Gallienus» genannt wird: «Diese Tochter war von dem schlimmsten bösen Geiste, dem Geiste des Heidentums, besessen, bis Zeno kam . . .» Verschiedene «modi li lettura» offeriert A. Vecchi, «I luoghi comuni nell'agiografia. Saggio sulla leggenda veronese di s. Zeno», *Augustinianum* 24, 1984, p. 143-166.

Fremdenführern aller Zeiten entspringen. Dazu paßt der ortsgeschichtliche Akzent der Vita, in deren neun Kapiteln Verona fünfmal ausdrücklich genannt ist.

Der Verfasser ist von Beruf Notarius wie Paulinus v. Mailand, der älteste italienische Bischofsbiograph. Es liegt nahe anzunehmen, daß Coronatus *bischöflicher* Notarius war, zum Beispiel – der Name sei nur als eine Möglichkeit unter vielen genannt – unter Bischof Anno von Verona, der um 750-760 während der langen Friedensperiode des Langobardenreiches den Kult der Heiligen von Verona erneuerte[49].

Noch im VIII. Jahrhundert wurde die *Vita S. Zenonis* zu einem abecedarischen Rhythmus umgearbeitet (Inc. *Audient principes, audient populi*)[50], in dem das Latein stellenweise deutlich der Volkssprache angenähert ist. (Die Konjunktion *pro que* in der zweiten zitierten Zeile ist schon das italienische perchè). Der Dämon, dem Zeno den Fuhrmann entrissen hat, kündigt in der *G*-Strophe folgendermaßen an, daß er «ringsum kreisend durch unbekannte Länder ziehen wird, weil» es ihm «nicht erlaubt ist, Seelen zu gewinnen»:

> *Girans girauero per ignotas patrias,*
> *pro que me non licet lucrare animas.*
> (Refrain) *Quanta deus condedit in se credentibus.*

Im hohen Mittelalter wurde eine erweiterte Ausgabe der Vita des Coronatus hergestellt[51]. Ein Prolog wurde beigegeben, ausführliche Zitate aus den (echten) Schriften Zenos, ein Bericht über die Translation unter Pippin (im Jahr 807). Den Text des Coronatus hat der hochmittelalterliche Autor trotz seiner ganz anderen Latinität nicht umstilisiert. Er hat ergänzt und, insofern als er die Schriften Zenos einzubeziehen versucht hat, in der Art von Possidius *(Vita S. Augustini)*, Johannes Diaconus *(Vita S. Gregorii)* und Otloh *(Vita S. Bonifatii)* wissenschaftlich gearbeitet. Schließlich sind im jüngeren Flügel des be-

[49] G. B. Pighi, *Verona nell' ottavo secolo*, Verona 1973, p. 19.

[50] ed. Pighi, «La vita ritmica di San Zeno», *Memorie dell' Accademia delle Scienze dell'Istituto di Bologna.* Classe di Scienze Morali V 8, 1960, p. 27-53. Auch in *MGH Poetae* t. 4, p. 577 sqq. Schaller/Könsgen, *Initia carminum* nr. 1339 [Lit.]; dazu G. Ropa, *Ricerche sulla poesia ‹rustica› veronese dell' VIII-IX secolo*, Bologna 1979, p. 76 sqq. In denselben Kreis gehören die Versus de Verona (Inc. *Magna et preclara pollet urbis in Italia*, ed. Pighi, *Versus de Verona*, Bologna 1960, Schaller/Könsgen, *Initia carminum* nr. 9174 [Lit.]), in denen der Veroneser Patriotismus des frühen Mittelalters Ausdruck gefunden hat. Im Ring der Heiligen, die Verona umgeben, ist der heilige Zeno der, dem der Dichter den größten Platz einräumt. Er ist die Symbolfigur des christlichen Verona.

[51] ed. Sc. Maffei, *Istoria diplomatica*, Mantua 1727, p. 320-334. Bigelmair (wie n. 48), p. 41, vermutet als Verfasser «einen deutschen Mönch in San Zenone».

rühmten Tors von San Zeno vor Verona die Zenogeschichten des Coronatus notarius zu Bronzebildern der Romanik geworden.

Von einem Notarius stammt wohl auch die *Vita S. Gaudentii episcopi Novariensis*[52]. Sie ist breiter angelegt als die *Vita S. Zenonis*, holt ihre Motive aus den verschiedensten Vorlagen, besonders dem italienischen Martyrerroman der Spätantike. Nach dessen Rezept wird St. Gaudentius mit verschiedenen bekannten Personen verknüpft: Laurentius von Novara, Martin von Tours (während der Mailänder Zeit), Eusebius von Vercelli, Ambrosius von Mailand. Die Landschaft nördlich von Mailand ist einbezogen: Ivrea, Novara, Vercelli. Der Autor schreibt nach eigenem Zeugnis (c. 21) unter Bischof Leo von Novara (757-767). Zu der Vermutung, daß auch in Novara der bischöfliche Notarius zur Verherrlichung eines alten heiligen Bischofs zur Feder gegriffen habe, führen uns die Stellen, wo es heißt, daß Gaudentius den heiligen Martin in Mailand wegen seiner glorreichen Lehre als Schreiber begleitet habe (*certum est, illum beato Martino in Mediolano urbe metropoli propter gloriosam illius doctrinam comitem scribam adhaesisse*, c. 6) und daß er der erfahrenste aller Notare geworden sei. Das bischöfliche Notariat ist als ein weltliches, ein Laienamt, charakterisiert (*peritissimus omnium notariorum inventus, quasi s e c u l i ordinis gradus ascendendo scandebat*, c. 7).

Mit der Veroneser Zenovita und der Gaudentiusvita aus Novara ist vergleichbar die *Passio S. Vigilii*[53] aus Trient. Bischof Vigilius ist eine historische Persönlichkeit der Zeit um 400. Ambrosius hat ihm geschrieben (*epist.* 19). Zu Vigilius' Zeit erlitten in Nonsberg unweit von Trient (Val di Non) drei christliche Missionare östlicher Herkunft – der Führer war Kappadozier – das Martyrium[54]. Vigilius nahm dies zum Anlaß, sich in der Form rhetorischer Briefe[55] an der eben machtvoll sich entfaltenden christlichen Biographik zu beteiligen. An Simplicianus von Mailand (397-400), den Nachfolger des Ambrosius, richtete er *epist.* 1 *De martyrio SS. Sisinnii, Martyrii et Alexandri*, an Patriarch

[52] *Acta SS* Ian. t. 2, 1643, p. 418-421. Neue Ausgabe G. Colombo, *San Gaudenzio*, Novara 1983.

[53] Die Vita liegt in verschiedenen Fassungen vor, *BHL* nr. 8602-8607. Ich benütze die (in der Bay. Staatsbibliothek München vorhandene) Studie von L. Cesarini Sforza, «Gli Atti di S. Vigilio», in *Scritti di storia e d'arte per il XV centenario della morte di S. Vigilio vescovo e martire*, Trient 1905, p. 5-12 (Einleitung) und 13-29 (Edition). Ältere Ausgabe *Acta SS* Iun. t. 5, 1709, p. 165-167. Leider hat Cesarini Sforza nicht die Kapiteleinteilung der *Acta SS*-Ausgabe übernommen.

[54] Über das große Echo, das dieses Martyrium hervorrief, H. Delehaye, *Les origines du culte des martyrs*, Brüssel ²1933, p. 334 sq.

[55] Klassisches Beispiel ist Hieronymus, epist. 1, siehe *Band I*, p. 134. Dazu *ib.*, p. 335 «Biographische Briefe».

Johannes Chrysostomus von Konstantinopel (397-407) die etwas breitere *epist.* 2 zum selben Thema[56]. Gennadius von Marseille nahm aufgrund dieser Werke Vigilius von Trient in seinen Katalog der christlichen Schriftsteller auf[57].

Vigilius hat dann selbst als Missionar das Martyrium erlitten. Der Autor der *Passio S. Vigilii* knüpft an das Martyrium des Sisinnius und seiner Gefährten an[58]. Er erzählt in einem von Bibel- und Passionslektüre geprägten Stil, wie Vigilius dem Vorbild der drei Martyrer folgt, in einem Alpental (Valle Randéna) eine Saturn-Statue zertrümmert und zu Tode gesteinigt wird. Am Ende steht eine in der Geschichte der Biographie auffällige Nachricht über die praktische Verwendung der Vigiliuspassion[59]:

Gesta vero beatissimi martyris, ut mos erat, urbis Romae archiepiscopo transmissa est, ut sacris martyrum memorialibus inderetur. Quam venerabilis papa relegens cum omni veneratione suscepit.

Ipso igitur tempore gens Alamannorum vastabat Italiam, quibus obviandis caesar Romanum adunavit exercitum. Cui papa ait: «Bone imperator, sume tecum gestam sancti Vigilii martyris Tridentinae civitatis nuper compertam, ut manifestetur virtutibus. Quam summo gaudio susceptam augustus tradidit militi deferendam; coopertamque pannis sericis rudi hastae adpositam in vexillum deportavit. Ergo cum vicinitus hostes proximassent, priusquam bellum inirent, ita se virtus Christi ostendit in martyre, ut in fugam adversarii turpem conversi relicta omni praeda vix nimis paucissimi ad propria remearent manu consecuta christianorum. Revertens igitur caesar cum magno triumpho ad urbem Romam gestam beatissimi martyris cum papa sancto arcae condiderunt simulque eiusdem corporis reliquias.

«Die Lebensgeschichte des seligsten Martyrers aber wurde, wie es Sitte war, dem Erzbischof von Rom gesandt, damit sie den geheiligten Denkwürdigkeiten der Martyrer eingefügt würde. Der ehrwürdige Papst las sie und nahm sie mit aller Ehrerbietung auf.

Zu dieser Zeit verwüstete das Volk der Alemannen Italien. Um ihnen entgegenzutreten, zog der Kaiser das römische Heer zusammen. Der Papst sagte zu ihm: ‹Guter

[56] Beide Vigiliusbriefe *Migne PL* 13, 1845, col. 549-558; *Acta SS* Mai t. 7, 1688, p. 41-45.

[57] *Vigilius episcopus scripsit ad quendam Simplicianum In laudem martyrum libellum et epistulam continentem gesta sui temporis apud barbaros martyrum*, Gennadius, De viris illustribus c. 38, ed. E. C. Richardson, *TU* 14/1, 1896, p. 75. Dazu Br. Czapla, *Gennadius als Litterarhistoriker*, Münster i. W. 1898, p. 82 sq.

[58] Er kennt die *gesta* (c. 4) des heiligen Sisinnius und seiner Gefährten. Damit ist wohl nicht einer der beiden Vigiliusbriefe gemeint, sondern die kürzere der zwei Passiones, *Acta SS* Mai t. 7, 1688, p. 40.

[59] Passio S. Vigilii c. 11 und 12, ed. Cesarini Sforza (wie Anm. 53), p. 26 sq. In der Fassung der *Acta SS* Iun. t. 5, 1709, p. 167, ist die Billigung der Passio durch den Papst noch stärker akzentuiert. Am Schluß soll der Papst die Vita sogar ins Griechische übersetzt haben (c. 12).

Kaiser, nimm die Lebensgeschichte des heiligen Martyrers Vigilius von Trient mit, die unlängst angekommen ist, damit [ihre Kraft] durch Wunderzeichen offenbart werde.› Der Augustus nahm sie mit höchster Freude entgegen und übergab sie einem Soldaten, der sie mitführen sollte. Der bedeckte sie mit seidenen Tüchern, befestigte sie am Stab der Lanze und trug sie als Feldzeichen. Als dann die Feinde ganz nahe heranrückten, zeigte sich noch vor Beginn der Schlacht so die Kraft Christi in dem Martyrer, daß die Gegner sich in schimpfliche Flucht wandten, die gesamte Beute zurückließen und nur ganz wenige verfolgt von der Christenschar, mit Mühe heimgelangten. Der Kaiser kehrte mit großem Triumph nach Rom zurück, und zusammen mit dem Heiligen Vater legte er die Lebensgeschichte des seligsten Martyrers in einen Schrein und zugleich Reliquien von dessen Leib».

Die geschriebene Passio nimmt hier teil an der sakralen Ausstrahlung des Heiligen. Sie wird wie eine Reliquie in seidene Tücher gehüllt und mit Reliquien beigesetzt. Als Palladium garantiert sie den Sieg. Voraussetzung für Würde und Kraft einer simplen Passio ist allerdings, daß sie vom Papst akzeptiert ist.

Das ist die erstaunlichste der Phantasien, mit denen unser Biograph sein Werk zum Kultgegenstand stilisiert, daß er von einer Sitte berichtet, dem «Erzbischof von Rom» Martyrerberichte für seine Martyriensammlung zu senden. Ist die Idee aus dem Prolog des *Liber pontificalis* entwickelt?[60] Liegt der in der zweiten Hälfte des IX. Jahrhunderts in Rom auftauchende Gedanke einer Zensur durch die Päpste schon in der Luft? Es wäre nützlich, wenn man die im Epilog der *Passio S. Vigilii* erscheinenden magisch-sakralisierenden Vorstellungen von der Verwendung einer Passio einigermaßen genau datieren könnte. Ein Terminus ante quem ergibt sich aus der Überlieferung in Verona, Biblioteca Capitolare XCV (90), einer Handschrift aus der Epoche des Pacificus von Verona († 844)[61]. Terminus post quem ist das VI. Jahrhundert[62].

In das langobardische Herzogtum Spoleto führen die *Acta S. Cethei sive Peregrini*[63]. Sie beginnen nicht mit dem Leben des Heiligen, sondern mit der Erzählung, wie zwei Langobarden, Alais und Umbolus, die Stadt Amiternum – die Geburtsstadt Sallusts (jetzt Vittorino bei L'Aquila in den Abruzzen) – in ihre

[60] Die Anfrage des Ps. Hieronymus suggeriert die Idee einer Sammlung von Martyrien der römischen Bischöfe beim päpstlichen Stuhl, siehe *Band I*, p. 273.

[61] Eine Seite ist abgebildet bei Cesarini Sforza (wie Anm. 53), p. 7. Zur Handschrift T. Venturini, *Ricerche paleografiche intorno all'arcidiacono Pacifico di Verona*, Verona 1929, p. 111 sqq.

[62] Weil die Passio (c. 2) erzählt, der Bischof von Aquileia (nicht der von Mailand) habe Vigilius geweiht; hierzu F. Lanzoni, *Le diocesi d'Italia dalle origini al principio del secolo VII* t. 2 (Studi e testi 35), 1927, p. 938.

[63] *Acta SS* Iun. t. 2, 1698, p. 689-693. In *Clavis patrum*, ²1961, nr. 2176 als «Vita» klassifiziert. Dem Inhalt entspräche besser «Passio».

Gewalt bringen. Der Bischof Cetheus flieht nach Rom zu Papst Gregor d. Gr. (c. 1). Bald beginnen die Langobarden, den Bischof zu vermissen (c. 2):

Et dicebat alter ad alterum: Male facimus, quod non imus ad venerabilem urbem Romam, ut reducamus sanctum episcopum nostrum Cetheum, cuius benedictione bene protegebamur et cunctae familiae nostrae . . .

«Und es sagte einer zum andern: ‹Übel tun wir daran, daß wir nicht in die ehrwürdige Stadt Rom gehen, damit wir unseren heiligen Bischof Cetheus zurückführen, durch dessen Segen wir gut geschützt waren und alle unsere Familien . . .›»

Cetheus wird ehrenvoll zurückgeholt (c. 3-5). Der Langobarde Alais hat als Burg das Osttor, Umbolus das Westtor von Amiterni. Sie entzweien sich, und Alais ruft Feinde in die Stadt (c. 6). Der nächtliche Überfall, von dem unser Autor eine dramatische Schilderung gibt, wird abgeschlagen (c. 7). Am nächsten Morgen findet man die Sturmleitern der Feinde hinter einer Kirche. Das Volk will Alais hinrichten. Der Bischof versucht, das Leben des Alais zu retten (c. 8). Da wird dem anderen Langobarden, Umbolus, klar, daß auch der Bischof in die Sache verstrickt ist (c. 9). Es folgen heftige Wortgefechte, an deren Ende der Bischof so lange den Langobarden verflucht, bis dieser beschließt, ihn gefesselt in den Fluß zu werfen (c. 12). Flußabwärts wird der Leichnam aufgefischt und in Pescara unter dem Namen Peregrinus verehrt.

Die *Acta* sind in der von Gregor d. Gr. begründeten und im VIII. Jahrhundert in Rom auf die Spitze getriebenen antilangobardischen Art geschrieben. Sie geben ein Bild davon, wie sich Romanen und Langobarden, Katholiken und Arianer um 600 auseinandersetzen und doch wieder zusammenzuleben gezwungen sind. Der Langobarde Umbolus ist vordergründig der Bösewicht, der Bischof Cetheus das Unschuldslamm; dennoch beraubt uns der Autor nicht aller Möglichkeiten, die Geschichte mit anders verteilten Akzenten zu lesen. Die *Acta S. Cethei* sind ein Stück italisch-langobardischer Erzähltradition mit historiographischem Einschlag, Literatur auf dem Weg von Gregors *Dialogi* zu Paulus' *Historia Langobardorum*.

Einen einfachen Priester hat zum Helden die *Vita S. Fortunati presbyteri* des Audelaus[64]. Wie die *Acta S. Cethei* gehört sie in den Raum von Spoleto. Die Vita gibt sich schon mit ihren ersten Worten als ein Supplement zu Gregors *Dialogi*:

Gregorius, Romanae urbis antistes, cum Petro archidiacono suo multorum patrum describere miracula in Dialogorum voluminibus. Nescio qua occasione praetermiserunt scribere vitam beatissimi Fortunati presbyteri.

«Gregor, Bischof von Rom, hat zusammen mit seinem Archidiakon Petrus in den Bän-

[64] *Acta SS* Iun. t. 1, 1695, p. 75 sq.

den der *Dialogi* vieler Väter Wunder beschrieben. Ich weiß nicht, warum sie es unterließen, das Leben des seligsten Priesters Fortunatus zu schreiben.»

Fortunatus wird vorgestellt als Priester von Turrita, zwölf Meilen von Spoleto. Er arbeitet mit seinen Händen, um leben und Gutes tun zu können (c. 2). Beim Ackern findet er Geld, das er gleich einem Armen gibt, der des Weges kommt. Der aber ist ein Engel und Vorbote des Todes. Danach geschehen Wunder. Aus der Geißel, die Fortunatus einst über seinen Ochsen geschwungen hat, wächst ein so riesiger Baum (c. 9), «daß die Größe seiner Schönheit aus Liebe zu dem sehr heiligen Vater von allen aufs frömmste verehrt wird. Deshalb wird dieser Ort von den Einwohnern bis heute ‹Zum heiligen Baum› *(ad arborem sanctam)* genannt. Und das christliche Volk ist eifrig darauf bedacht, Stückchen vom Baum zum Schutz und zur Verteidigung gegen Teufelskünste zu nehmen und sehr fromm zu hüten zum Lob und Ruhm unseres Herrn Jesus Christus . . .» Archaische Tradition oder Kult der germanischen Eroberer in Italien? Es spricht einiges dafür, daß die urtümliche Verehrung heiliger Bäume erst durch die Langobarden wieder in Italien heimisch wurde. Sie waren die ersten Germanen, die noch mit ihrer alten Religion dorthin kamen und dort Fuß faßten. Gregor d. Gr. hat sich mehrfach polemisch mit dem Kult von Baumheiligtümern auseinandergesetzt[65]. Der Autor der *Vita S. Fortunati* hat versucht, den Kult zu taufen, indem er ihn mit dem Heiligenkult verband. Wenn der große, schöne Baum aus der Geißel des Heiligen wie aus Aarons Stab entsprossen ist, dann ist nichts mehr gegen seine Verehrung einzuwenden. Audelaus hat die Wunderwelt Gregors um ein für Langobarden suggestives Sujet bereichert.

Audelaus schreibt im Raum Spoleto, dem dichtesten langobardischen Siedlungsgebiet Mittelitaliens. Ebenfalls aus dem Spoletinischen stammt die Parallele: die kurze *Vita S. Iohannis Penariensis*[66]. Sie erzählt, wie ein Asket aus Syrien auf der Suche nach einer bleibenden Statt nach Italien zieht. Ein Engel weist ihm die Stelle unter einem Baum mit den Worten: «‹Hier wirst du eine große Mönchsschar haben und eine Stätte deiner Ruhe›. Darauf setzte sich der heilige Bekenner Christi dort unter den Baum» (c. 3). Mitten im eisigen Winter blüht der Baum, unter dem der selige Johannes ruht, «wie eine Lilie» (c. 4). Jäger entdecken den Einsiedler und erkennen seine Erwählung. Der Bischof von Spoleto kommt (c. 5), ein Kloster wird gegründet, Wunder geschehen (c. 6).

Aus Benevent, dem südlichsten Herzogtum der Langobarden, kommt das Ge-

[65] zum Beispiel Registrum VIII 1, 4, 19 und 29, Briefen aus den Jahren 597-598.

[66] *Acta SS* Mart. t. 3, 1668, p. 31. In den Kreis der spoletinischen Hagiographie des frühen Mittelalters gehört möglicherweise die Vita des Priesters Senzius und seiner Gefährten (*BHL* nr. 7581 und 7582), die als antiarianische Verbannte in Cagliari auf Sardinien geschildert werden. Zu den frühmittelalterlichen Passionen aus dem Raum Spoleto am Ende dieses Kapitels.

genstück zu den spoletinischen Erzählungen von wunderbaren Bäumen. Es heißt *Vita S. Barbati episcopi* und behandelt die religiöse Auseinandersetzung zwischen Bischof Barbatus von Benevent und dem Langobardenherzog Romuald. Die Geschichte spielt um 661-671, aber sie setzt inhaltlich und formal die Langobardengeschichte des Paulus Diaconus voraus. Die *Vita S. Barbati* ist also frühestens zu Ende des VIII. Jahrhunderts geschrieben[67]. Sie war im südlichen Italien recht verbreitet[68], ist aber über die Kulturzone, die man später «beneventanisch» genannt hat, kaum hinausgekommen. Um die Jahrtausendwende ist der Versuch einer Umstilisierung gemacht worden[69].

Schon im ersten Kapitel der *Vita S. Barbati* taucht der heilige Baum *(sacra arbor)* der Langobarden auf. Obwohl die Langobarden offenbar alle getauft sind, treffen sie sich an dem *Votum* genannten Baum unweit Benevent. Dort gibt es Reiterwettbewerbe mit kultischen Mahlzeiten (c. 1). Zu dieser Kombination hat das Christentum keine Alternative angeboten. Gott will die Langobarden von der krankhaften Liebe zu ihrem heidnischen Fest heilen. Wie eine alte Wunde nicht mehr durch «Umschläge und Salben zu heilen ist, sondern nur durch scharfe Medikamente, die aus der Tiefe der Wunde den alten, verkrusteten Eiter an die Oberfläche der Haut ziehen» (c. 3), so will Gott, der *piissimus medicus* (c. 2), verfahren. Das ist ein typisch beneventanisches Gleichnis; denn für keine Wissenschaft war der beneventanische Raum berühmter als für die Medizin.

Die Byzantiner greifen an (a. 662) und belagern Benevent. Die hoffnungslos unterlegenen Langobarden (c. 4) beschließen, die Tore zu öffnen und, Männer und Frauen, im Kampf den Tod zu suchen. Barbatus rät ihnen, von ihren abergläubischen Bräuchen abzulassen und Gott in der Dreifaltigkeit zu verehren (c. 5). Romuald verspricht in seiner Not dies und noch mehr (c. 6). Die Byzantiner ziehen ab[70]. Sogleich nimmt Barbatus das Beil, schlägt den verruchten Baum tief unten an den Wurzeln ab und läßt Erde aufschütten, damit keine Spur mehr zu finden sei (c. 7). Aber wie so oft hat nur die Frau des Herrschers ihr Ohr

---

[67] ed. Waitz, *Langob.*, 1878, p. 556-563. J.-M. Martin, «A propos de la Vita de Barbatus, évêque de Bénévent», *Mélanges de l'Ecole Française de Rome*, Moyen Age – Temps Modernes 86, 1974, p. 137-164.
[68] Elf Handschriften nennt Waitz in der Vorrede der Ausgabe. Die *Vita S. Barbati* ist benützt in der *Vita et translatio S. Pardi Lucerini* des Diakons Radoynus. Er berichtet in der Vita des Bischofs von Lucera u. a. von den bis nach Süditalien ausgreifenden Raubzügen der Ungarn. Deshalb kann die Vita frühestens zu Anfang des X. Jahrhunderts entstanden sein; *Acta SS Mai* t. 6, 1678, p. 371-373.
[69] *Acta SS* Feb. t. 3, 1658, p. 142-145. Das Alter ergibt sich aus der Überlieferung im Cod. Vat. lat. 7810.
[70] weil Romualds Vater, König Grimoald, zum Entsatz eilte – so glauben die Historiker, nicht aber der Verfasser der Vita S. Barbati.

ganz dem geistlichen Rat geöffnet. Romuald verehrt bei sich zu Hause noch das goldene Bild einer Schlange. Während Romuald auf Jagd ist, läßt sich der listige Barbatus das gute Stück geben und schmilzt es eilends zu Kelch und Patene um (c. 8). Am Ostertag kommt Romuald zurück, feiert die Messe mit und kommuniziert aus den Gefäßen, die aus der bei ihm gestohlenen goldenen Schlange gemacht sind (c. 9). Die Überrumpelung ist geglückt. Als Romuald hören muß, daß seine Frau dabei mitgespielt hat, sagt einer der Umstehenden, er würde seine Frau nach einem solchen Vorfall umbringen. Zur Strafe macht ihn «der seligste Barbatus» zu einem Besessenen. Bis zur soundsovielten Generation ist in alttestamentlicher Rachehaftung immer einer der Nachkommen des unbedachten Zwischenrufers ein Besessener (c. 10). Mit einigen Daten und Floskeln wird die hübsche, wenn auch gelegentlich penetrante Novelle in Richtung Bischofsvita umgebogen (c. 11).

Motive aus Gregors *Dialogi*[71] verarbeitet das Leben des Bischofs Sabinus von Canosa in Apulien. Der Autor schreibt auf Veranlassung eines Bischofs Petrus von Canosa und nennt eine ganze Reihe von Fürstennamen des langobardischen Herzogtums Benevent[72]. Es ist noch nicht ausgemacht, ob die *Vita et translatio S. Sabini* dem VIII. oder IX. Jahrhundert angehört. In welche Zeit passen folgende distanzierte Bemerkungen über Rom (c. 4)?

Dicunt enim iam absque habitatoribus ex tanta multitudine remansisse et quae gloria florebat doctorum nunc soloecismis et diversis vitiis abundare. Silentio tamen hoc dicimus, quoniam vigor sanctae ecclesiae deo favente adhuc in illa primatum tenet.

«Es heißt, [der Stadt Rom] seien von so vielen Menschen keine Einwohner mehr verblieben und die Stadt, die im Ruhm von Gelehrten blühte, strotze jetzt vor Unbildung und allerlei Laster. Wir sagen dies aber ganz im Stillen, denn die Kraft der heiligen Kirche hat mit Gottes Gunst in ihr noch die erste Stelle.»

Wiederum das Herzogtum Benevent ist die Heimat der bedeutendsten *Mönchsvita* Italiens im VIII. Jahrhundert: *Vita vel obitus SS. patrum Paldonis, Tatonis et Tasonis*[73]. Ihr Verfasser ist Ambrosius Autpertus[74], ein aus Gallien ge-

---

[71] Gregor erzählt von diesem Bischof in Dialogi II 15 und III 5.
[72] *Acta SS* Feb. t. 2, 1658, p. 323-328. Nur Auszüge *Langob.*, p. 586-589.
[73] Die Vita ist nur innerhalb des *Chronicon Vulturnense* überliefert, das im XI. Jahrhundert Johannes von S. Vincenzo al Volturno schrieb. Die Chronik ist autograph erhalten in Rom, Cod. Vat. Barb. lat. 2724. Davon hängen die neueren Editionen ab: Waitz, *Langob.*, p. 547-555; V. Federici, *Chronicon Vulturnense* t. 1, (Fonti per la storia d'Italia 58) Rom 1940, p. 101-123; R. Weber, *Ambrosii Autperti opera* t. 3, (CC Continuatio Mediaevalis 27 B) 1979, p. 895-905 mit geänderter Kapiteleinteilung. Wir folgen der gut begründeten Einteilung der älteren Ausgaben.
[74] Cf. «Bibliographie choisie» der Ausgabe von Weber, p. VII sq.

bürtiger Mönch und Abt in S. Vincenzo al Volturno († um 784). Der barocken Geschichtswissenschaft wohlbekannt ist Ambrosius Autpertus im XIX. Jahrhundert in Vergessenheit geraten und erst im Lauf unseres Jahrhunderts «wiederentdeckt» worden. Seine einzige biographische Schrift erzählt das Leben der drei vornehmen, wohl langobardischen, Gründer des Klosters S. Vincenzo al Volturno. Das kleine Werk paßt in drei Gattungen: Gruppenbiographie, Gründungsgeschichte, Homilie.

Die Vita beginnt im Prolog als Predigt an die «lauen Mönche». Sie sollen bedenken, daß sie die Nachfolger der Apostel, Martyrer und Bekenner auf dem Weg Jesu sind. Das Leben der drei Gründerväter des Klosters soll eine Mahnung sein. Ambrosius Autpertus hat das Werk auf Veranlassung seines Abts geschrieben, also wohl vor seinem eigenen Abbatiat in S. Vincenzo (777-778). Die Brüder Taso und Tato und ihr Vetter Paldo fassen den Entschluß, «nackt dem nackten Christus nachzufolgen, nackt mit dem nackten Gegner zu kämpfen und in die Provinz Gallien zu ziehen»[75], um dort verschiedene Klöster aufzusuchen. Der Familie erzählen sie, sie wollten St. Peter zu Rom besuchen. Standesgemäß mit Pferden und Dienern ausgestattet brechen sie auf (c. 1). Im Herzogtum Spoleto schicken sie das Gefolge nach Hause unter dem Vorwand, sie wollten Rom zu Fuß betreten. Die kostbaren Kleider werden an Arme verschenkt (c. 2). Im Kloster Farfa in den Sabinerbergen offenbaren sie sich dem heiligmäßigen Abt Thomas. Der schlägt vor, sie nach Rom zu begleiten (c. 3). Auf dem Rückweg überredet er sie, eine Weile in Farfa zu bleiben (c. 4). Der Vater der Brüder Tato und Taso und andere Verwandte suchen inzwischen in Rom nach ihnen. Sie kommen nach Farfa. Vor der Klosterpforte werden die Ausreißer von ihren Angehörigen mit Vorwürfen überhäuft. Die aber wollen «die Welt verlassen» – und koste es das Leben. Abt Thomas beschwört die drei, sich von ihm einen «von Gott bereiteten Ort» zeigen zu lassen (c. 5). Es ist ein Vincentius-Oratorium in den Wäldern Samniums, in ihrer beneventanischen Heimat (c. 6). Paldo wird erster Abt in dem paradiesischen Klösterlein († 720). Aus ihm führt sozusagen eine Jakobsleiter stracks in den Himmel. Paldos Formel lautet «Glaubt mir, Brüder, der Mönch, der in diesem Kloster lebt und bis ans Ende bleibt, dessen Seele wird keine ewigen Strafen leiden, sondern das ewige Leben besitzen, und dieses Kloster der heiligen Schar wird bis ans Ende der Welt bestehen, um Seelen zu gewinnen». Der Theologe Ambrosius Autpertus warnt vor allzu naivem Verständnis des Gründerwortes (c. 10). Das Kloster wächst, die Mönche werden wohlhabend. Unser Prediger hält das für gefährlich. Es ge-

[75] *consilium fuit ... nudos nudum Christum sequi, nudi cum nudo adversario pugnare*, c. 1. Die Formulierung ist kunstvoll aus zwei Zitaten zusammengesetzt: Hieronymus, epist. 125, 20 + Gregorius M., Homilia in Evangelia 32, 2.

schehen Wunder. Aber Autpertus will sie nicht aufschreiben. Das größte Wunder ist es, wenn man aus ganzem Sinn die Welt verläßt (c. 11). Taso wird zum zweiten Abt gewählt. Ein Teil der Mönche will lieber Tato, den älteren der Brüder, zum Abt haben. Der Streit wird bis nach Rom getragen (c. 12). Zur Strafe schickt Gott eine Seuche. Tato stirbt (729; c. 13). Jetzt ist der strenge Asket Taso, der bis zu einer Woche fastet, unangefochten Abt († 739; c. 14). Die Vita schließt, wie sie begonnen hat, als Predigt (c. 15).

Auf den modernen Leser wirkt die Vita wie ein Kunstmärchen[76]. Dieser Eindruck wird zum Teil dadurch hervorgerufen, daß alle erzählenden Kapitel durch kleine Gedichte abgeschlossen werden[77]. Diese sind freilich leicht als Tituli zu einer Bilderfolge zu erkennen, mit der die Vita später illustriert wurde[78]. Die Gedichte sind wie die Bilder eine Zutat des hohen Mittelalters. Zieht man sie ab, so bleibt trotz aller Homiletik eine konzentriert und anschaulich erzählte Peregrinatio, die – ganz italienisch – ins eigene Vaterland führt. Die Wanderung ins Paradies bedarf keiner Flucht in weite Fernen; wie bei Alexius genügt es, an einen vom früheren verschiedenen Platz im eigenen Haus zurückzukehren. Die Spirale dieses Lebenswegs hat Ambrosius Autpertus durch die «Ringform»[79] seiner Erzählung nachgebildet. Der frohgemute Auszug und das glückliche Ende der Verwicklungen sind voller Märchenstimmung und Frieden. Die Vita der drei Gründer von S. Vincenzo al Volturno hat schon etwas von der beruhigten bildlichen Pracht, mit der das hohe Mittelalter den Ort geschmückt hat.

3. PAULUS DIACONUS ALS BIOGRAPH

Der andere namhafte Schriftsteller Italiens, der sich am Ende des VIII. Jahrhunderts der Biographie zuwendet, ist Paulus Diaconus[80]. Er verkörpert in seinem Lebenslauf ein Gutteil des Schicksals seines Landes. Als vornehmer Langobarde aus Friaul wird er am Königshof von Pavia erzogen, erlebt die Höhe und

[76] Klassisches Beispiel ist Clemens BRENTANOS Gockel, Hinkel, Gackeleia (1838).

[77] In den Ausgaben von WAITZ und FEDERICI; nicht mehr bei WEBER (alle wie n. 73).

[78] Strichzeichnungen der Bilder aus Cod. Vat. Barb. lat. 2724 in der Ausgabe von FEDERICI.

[79] Der Begriff bei M. v. ALBRECHT, *Meister römischer Prosa von Cato bis Apuleius*, Heidelberg [2]1983, p. 34 und öfter.

[80] Die Darstellung von BRUNHÖLZL, *Geschichte der lateinischen Literatur des Mittelalters* t. 1, 1975, p. 257-268, kontrapunktiert reizvoll G. VINAY, *Alto Medioevo latino* 1978, p. 125-149: «Un mito per sopravvivere: L'Historia Langobardorum di Paolo Diacono». Zur Sprache L. J. ENGELS, *Observations sur le vocabulaire de Paul Diacre*, Nymwegen 1961.

den Fall des Langobardenreichs unter König Desiderius (757-774). Wie viele andere Langobarden zieht er einem Dasein als Knecht der Franken ein solches als Knecht Gottes vor und wird Mönch in Monte Cassino[81]. Das Kloster liegt im dem Zugriff der Karolinger entzogenen Herzogtum Benevent, dem letzten Rest langobardischer Herrschaft in Italien. Dennoch gerät Paulus in den Bannkreis Karls, zuerst als Bittsteller für seinen gefangenen Bruder, dann als Hoflehrer (782-786). Um 797 stirbt er als Mönch auf Montecassino.

Sein literarisches Werk teilt sich in einen größeren südlich-langobardischen und einen kleineren nördlich-fränkischen Teil. Die Einteilung gilt auch für seine biographischen Arbeiten, die in Italien geschriebene *Vita beatissimi Gregorii papae urbis Romae* und die am fränkischen Hof entstandenen *Gesta episcoporum Mettensium*. Die Gregorvita des Paulus Diaconus hat, seit sie durch Hartmann Grisar in ihrer originalen Gestalt bekannt geworden ist[82], die Literaturwissenschaft und noch mehr die Geschichtswissenschaft ratlos gemacht. Der kunstsinnige Ebert fand nur «bemerkenswerth, dass Paulus nicht der Wunder Gregors gedenkt, ja sogar keine solchen von ihm annimmt, indem er sagt, Gregor hätte wohl Wunder thun können, es aber nicht gewollt»[83]. Andere flüchten sich in Gemeinplätze von «hagiographischem Stil». Das Problem liegt darin, daß Paulus, wie er in der Langobardengeschichte (III 24) ganz recht sagt, seine Vita «zusammengewebt» hat, und zwar aus Fertigteilen![84] Seine wichtigste Vorlage ist Bedas Porträt des Papstes in *Historia ecclesiastica* II 1. Von Beda hängen unter anderem Anfang und Ende der *Vita B. Gregorii* des Paulus ab und das Herzstück: die Auffassung des Papstes als großen Schriftsteller und leidenden Menschen, der sich unter Mühen seine Werke abringt (c. 13). Ganze Kapitel hat

[81] Aus dem «Reichenauer Verbrüderungsbuch» lassen sich enorme Zahlen von Mönchen langobardischer Klöster im frühen IX. Jahrhundert gewinnen; Leno bei Brescia: 220 Namen; Monteverdi: ca. 445; Nonantola: 851; cf. Karl Schmid, «Anselm von Nonantola, olim dux militum – nunc dux monachorum», *Quellen und Forschungen aus italienischen Archiven und Bibliotheken* 47, 1967, p. 1-122, und Id., «Zur Ablösung der Langobardenherrschaft durch die Franken», *ib.* 52, 1972, p. 1-35. Ausgabe des «Reichenauer Verbrüderungsbuchs» [Zürich, Zentralbibliothek Ms. Rh. hist. 27] von J. Autenrieth/D. Geuenich/K. Schmid, Hannover 1979.

[82] H. Grisar, «Die Gregorbiographie des Paulus Diakonus in ihrer ursprünglichen Gestalt, nach italienischen Handschriften», *Zs. für katholische Theologie* 11, 1887, p. 158-173.

[83] A. Ebert, *Allgemeine Geschichte der Literatur des Mittelalters* t. 2, 1880, p. 42.

[84] Die Nachweise von W. Stuhlfath, *Gregor I. der Große. Sein Leben bis zu seiner Wahl zum Papste nebst einer Untersuchung der ältesten Viten*, Heidelberg 1913, p. 98 sqq., sind nützlich, aber nicht genau.

Paulus Diaconus aus Bedas *Historia* ausgehoben, ohne eine Silbe zu ändern. An anderen Stellen hat er leicht redigiert, am stärksten bei der Erzählung von den Angeln auf dem Markt zu Rom, deren direkte Reden Paulus alle in indirekte verwandelt hat. Insgesamt aber bleibt das von Beda Übernommene nahezu unangetastetes Zitat. Das macht 36 % der Vita aus.

Mit 20 % Textanteil ist das Kapitel X 1 der *Historiae* Gregors v. Tours die zweitwichtigste Quelle des Paulus Diaconus. Hier läßt sich nun ein Unterschied in der Quellenbenützung feststellen. Die von Gregor v. Tours eingerückte erste Predigt des Papstes übernimmt Paulus Diaconus wörtlich ohne Änderung; die begleitenden Sätze des Gregor v. Tours scheinen ihm offenbar weniger brauchbar für sein Gewebe. Hier ändert Paulus, und zwar in viel stärkerem Maß als bei den aus Beda übernommenen Texten. Nicht daß er dies täte um des Änderns willen, wie wir das häufig bei den karolingischen Vitenüberarbeitern finden. Manche Sätze des Gregor v. Tours bedürfen für Paulus nicht nur der Schere, sondern auch einer Verdichtung und Verstärkung des grammatischlogischen Fadens. Paulus vollbringt dabei wahre Wunder einer Restitutio in integrum. Man vergleiche

Gregor v. Tours, *Historiae* X 1	Paulus, *Vita B. Gregorii* c. 4
sex in Sicilia monasteria congregavit, septimum infra urbis Romae muros instituit . . .	Sex denique *in Sicilia monasteria construens* fratres illic Christo servituros *aggregavit; septimum* vero *intra urbis muros instituit . . .*

monasteria congregare: Es gibt zwar kirchenlateinisch diese Ausdrucksweise, in der das Ergebnis des Versammelns vorweggenommen wird: *synodum, ecclesiam congregare* etc.[85], aber logischerweise konnte man Klöster nicht «versammeln», sondern nur errichten und dann Mönche darin versammeln. Paulus löst die elliptische Ausdrucksweise Gregors v. Tours geschickt auf, daß kein Fädchen von Gregors Text verloren geht: Mitten durch das Wort *con-gregavit* geht der Schnitt, und beide Hälften werden aufgehoben in der verbesserten Satzfolge. Durch die Änderung eines einzigen Buchstabens wird das volkssprachlich seit der Spätantike im Sinn von *intra* gebrauchte Adverb[86] *infra* korrigiert. Der zweite Satz des Gregorzitates wird durch *vero* vom ersten passend abgesetzt. Als Gegenstück zu *vero* plaziert Paulus in den ersten Satz ein *denique*. Mit diesem nach Bedas Vorbild auffällig oft und an prominenten Stellen gebrauchten Adverb versieht Paulus Diaconus seine *Vita B. Gregorii* mit einem Hauch von Historikerstil.

[85] *ThLL* IV, col. 290 sq.

[86] Hofmann/Szantyr, p. 231.

Die anderen Quellen sind der *Liber pontificalis* und einige Widmungsschreiben und Briefe Gregors d. Gr. Ihr Anteil an der Vita ist quantitativ unbedeutend. Die Analyse dieser Quellen ist aber geeignet, die Arbeitsweise des Paulus Diaconus weiter zu verdeutlichen. Den *Liber pontificalis* hat schon Beda ausgewertet. Trotzdem schlägt Paulus Diaconus nochmals das Papstbuch auf und findet in der dürren Notiz über das von Beda Exzerpierte hinaus noch Brauchbares in den Namen der ersten römischen Mönche in England (c. 16). Genauso verhält es sich mit dem Widmungsschreiben Gregors zu den *Moralia in Iob.* Diese autobiographische Skizze Gregors d. Gr. ist von Beda schon benützt und zitiert. Paulus Diaconus vergleicht sie mit dem Original und erweitert die Zitate so, daß sich ein runderes Bild ergibt (c. 5-7, 8). Ein zweites kleines Selbstporträt hat Gregor in der Vorrede der *Dialogi* gegeben. Auch dies hat Beda angeführt; Paulus Diaconus erweitert (c. 6) und unterstreicht die Authentizität des Textes.

Hier ist Methode am Werk. Man kann das am Umgang mit Pauls Exzerpt aus Gregor v. Tours erkennen (*Vita B. Gregorii* c. 10). Unser Biograph findet die Tiberüberschwemmung auch in den Werken Gregors d. Gr. erwähnt (*Dialogi* III 19) und erweitert das Exzerpt aus Gregor v. Tours um ein Authenticum aus Gregor d. Gr. Dort, wo er aus Beda die Erwähnung der *Regula pastoralis* übernimmt (c. 12), fügt er einige Worte aus dem Widmungsschreiben Gregors ein. So ist Paulus immer ein historisch-kritischer Benützer seiner Vorlagen. Er kollationiert und kontrolliert, wo er kann, ergänzt nach Möglichkeit im Wortlaut des Helden der Vita. Wo Gregor d. Gr. selbst spricht, wird der Wortlaut, soweit möglich, unverändert gelassen. An drei Stellen wird auch ausdrücklich darauf hingewiesen, daß Zitate folgen, was er bei seinen Quellen minderen Rangs (Beda, Gregor v. Tours und *Liber pontificalis*) nicht tut. Es gibt für ihn eine «Hierarchie der Quellen». Je höherrangig die Quelle ist, desto weniger Änderungen sind erlaubt.

Inhaltlich leistet Paulus Diaconus kaum mehr als ein Ausfüllen der durch Beda gegebenen Skizze. Die neuen Akzente: Ausbildung in den Artes liberales (c. 2), Klostergründung in Sizilien (c. 4), Sorge für Rom (c. 10-11), Langobarden (c. 14) bleiben den zwei großen Gesichtspunkten nachgeordnet, unter denen Beda den großen Papst gesehen hat: der Schriftsteller und der Apostel Englands. Das Schriftsteller-Motiv tritt noch plastischer hervor dadurch, daß Paulus Diaconus seine große Leseerfahrung mit Werken Gregors d. Gr. einfließen läßt[87].

[87] Paulus Diaconus hat in Gregors Kraft, Bilder zu evozieren, den tiefsten Grund für die Faszination erkannt, die die Moralia in Iob auf das Mittelalter ausübten: *In quibus libris ita de virtutibus vitiisque disseruit, ut non solum videatur eadem verbis exponere, sed formis modo aliquo visibilibus demonstrare.* «In diesen Büchern hat er so von Tugenden und Lastern gehandelt, daß er sie nicht nur mit Worten darlegt, sondern sie gewissermaßen in sichtbaren Gestalten zeigt» (c. 8).

Dem Ruhm Gregors als Apostel der Angeln und Sachsen hat Paulus einiges Römische und Langobardische hinzugefügt; aber wie schwach ist gerade letzteres (c. 14)! Der Geschichtsschreiber der Langobarden geht diskret mit der (wieder aus Gregor geschöpften) Floskel von den *Langobardorum gladii* über die Auseinandersetzungen zwischen Papsttum und Langobarden hinweg. Alles, was das besondere Verhältnis zu Rom aus langobardischer Perspektive illustrieren könnte, ist ausgelassen: kein Wort von Agilulf, Theodolinda und dem Königshort der Langobarden zu Monza, in dem soviel von Gregor d. Gr. bewahrt ist; kein Wort aber auch über die Byzantiner. Der größte lateinische Erzähler des VIII. Jahrhunderts hat diese Biographie nicht als der «Geschichtsschreiber der Langobarden» oder überhaupt als Historiograph, sondern als Mönch und Sohn der Kirche geschrieben.

Die Leistung der *Vita B. Gregorii* liegt in ihrer Methode: in ihrem differenzierten Umgang mit Quellen, systematischen Textvergleich und Streben nach Authentizität. Paulus Diaconus hat hier, wie bei seinen Schulwerken, in einer Art gearbeitet, die uns fremd geworden ist. Nach den Maßstäben der Zeit muß man seine Methode wissenschaftlich nennen. Das austere Gregorbild des Paulus Diaconus steht in starkem Gegensatz zum sagenhaften Gregor des Mönches von Whitby[88]; es ist eine studierte Variante von Bedas Porträt. Durch den Rekurs auf die autobiographischen Elemente Gregors steht der asketische Papst, den Paulus Diaconus gezeichnet hat, jedenfalls dem Bild nahe, das Gregor selbst von sich der Nachwelt überliefern wollte.

In die nördlich-fränkische Lebenszeit des Paulus Diaconus gehören die auf das Jahr 784 zu datierenden «Gesta episcoporum Mettensium»[89]. Der in den Handschriften überlieferte Titel *Libellus de numero sive ordine episcoporum, qui sibi ab ipso praedicationis exordio in Mettensi civitate successerunt* vermittelt eine bessere Vorstellung des Werkes als der von der Geschichtswissenschaft adoptierte: Es handelt sich um ein «Büchlein» *(libellus)*, das im Kern eine «Sukzessionsliste» der 38 Metzer Bischöfe von dem sagenhaften Petrusschüler Clemens *(ab ipso praedicationis exordio)* bis zu Pauls Auftraggeber Angilram von Metz ist. Die Aufgabe des italienischen Grammatikers am Hof Karls d. Gr. bestand darin, aus einer zweifellos schon vorliegenden Series episcoporum eine kleine Bischofsgeschichte zu machen.

Paulus ist in derselben Situation wie die römischen Autoren des *Liber pontificalis* im VI. Jahrhundert. Aber er löst sie anders. Viele Namen der Sukzessionsliste läßt er einfach als Namen in der Reihe stehen. Bei einigen gibt er ein

[88] Siehe u. Kapitel IX.

[89] *MGH Scriptores* t. 2, p. 261-268.

Charakteristikum. Nur von sechs Bischöfen erzählt er kleine Geschichten: vom Gründerbischof Clemens, der die Schlangen aus dem Metzer Amphitheater vertreibt, von Rufus und Adolf, an deren Grab sich ein «Psalmenorakel» ereignet, von Auctor, der den Hunneneinfall erlebt, Arnulf, der einen Ring in die Mosel wirft und ihn im Bauch eines Fisches wiederfindet, und Chrodegang, dem Klostergründer und Erneuerer des Kanonikerlebens. Bei diesem letzten Bischof gelingt wirklich ein Stück Bischofsgeschichte; nur bei diesem kann Paulus nach dem Vorbild des *Liber pontificalis* die genaue Regierungszeit angeben: *Rexit aecclesiam Mettensem annis XXIII, mensibus V, diebus V.*

Dieser für Paulus historisch faßbare Bischof ist ihm quantitativ nur der drittwichtigste. Den zweiten Rang in der Raumdisposition nimmt Auctor ein, zu dem Gregor v. Tours Material geliefert hat. Im Zentrum des *Libellus* steht Arnulf, der Stammvater der Karolinger. Paulus kennt seine Vita und verweist auf sie. Die Geschichte vom Ring im Bauch des Fisches ist ein nicht sonderlich passendes Supplement zur merowingischen *Vita S. Arnulfi*. Sie wird nicht origineller dadurch, daß sie Karl d. Gr. erzählt haben soll, aber sie bekommt einen dynastischen Stellenwert. Pauls Verweis auf den König als seine Quelle ist das Stichwort für lange Ausführungen über Stammbaum, Frauen und Kinder des Königs. Paulus kann es sich nicht versagen, diverse eigene Epitaphien auf in Metz begrabene Karolinger einzurücken. So besteht der *Libellus episcorum* aus zwei disparaten Teilen und gibt seine zwei verschiedenen Adressaten zu erkennen: das Bistum Metz und den Hof. In der Person Angilrams von Metz, der zu jener Zeit das Amt des Erzkaplans am Hof innehatte, waren diese Interessen allerdings vereinigt.

Gleichzeitig zum *Libellus* entstanden 62 *Versus de episcopis Mettensis civitatis, quomodo sibi ex ordine successerunt*[90], in denen die Bischöfe, bis auf den etwas ausführlicher geschilderten Gründerbischof, gleichmäßig kurz dargestellt sind. Am Ende steht ein Lobpreis des Italieneroberers Karl. Auch hier ist der Hof in die Bischofsgeschichte eingekreuzt. Mit diesen beiden Werken hatte Metz als erstes Bistum nördlich der Alpen seine Bischofsgeschichte nach römischem Vorbild.

[90] ed. K. Neff, *Die Gedichte des Paulus Diaconus*, München 1908, p. 188-190.

4. BISCHOFSBIOGRAPHISCHE SERIEN AUS AQUILEIA, RAVENNA UND NEAPEL

Neben oder nach Paulus Diaconus sind weitere Versuche unternommen worden, Sukzessionslisten von Bischöfen zu Reihenbiographien auszugestalten. Wir erwähnen nur die italienischen[91]. In der kurzen, formal zerfahrenen *Cronica de singulis patriarchis novae Aquileiae, quae Gradensis aecclesia vocatur* wird nur über einige Bischöfe des VI. bis VIII. Jahrhunderts ausführlicher berichtet[92]. Das bedeutendste Werk dieser Art hat Agnellus von Ravenna um 840 im *Liber pontificalis ecclesiae Ravennatis* geschaffen, der vom Apostelschüler Apollinaris bis zu seinem 48. Nachfolger Georg († um 846) reicht und auch bei größter Nachrichtenarmut nicht auf das Niveau einer Ein-Zeilen-Notiz herabsinkt[93]. Das Vorbild ist, wie der Titel sagt, der römische *Liber pontificalis*. Am Anfang steht immer hier wie dort der Name. Herkunft und Abstammung sind nur gelegentlich erwähnt. Die für den römischen *Liber* typische Formel *sedit annos ... menses ... dies* schließt bei Agnellus regelmäßig die Vita ab; für die meisten der ravennatischen Erzbischöfe kann er allerdings nicht die Zahlen einsetzen. Den Versuch, nach Kaiser und Konsuln zu datieren, unterläßt Agnellus; ebenso fehlt die «Rubrik» der Erlasse, Ordinationen und Sedisvakanzdaten[94]. Doch ebenso wie in Rom kann viel von Stiftungen und Bauten berichtet werden. Agnellus kennt und liebt seine Stadt wie kein anderer und weiß, daß «keine Kirche in Italien» Ravenna «gleichkommt an Gebäuden und Werken der Kunst und Tech-

[91] Nördlich der Alpen sind folgende Reihenbiographien des IX. Jahrhunderts zu nennen: Aldrich von Le Mans (832-857), Actus pontificum Cenomannis in urbe degentium, edd. G. Busson/A. Ledru, (*Archives historique du Maine* 2) Le Mans 1901. Aldrich kommt aus Metz, «wo ihm das Werk des Paulus Diaconus (Gesta episcoporum Mettensium) wohl nicht unbekannt geblieben sein dürfte», Löwe in Wattenbach/Levison, *Deutschlands Geschichtsquellen* fasc. 3, 1957, p. 346, dazu Id., fasc. 5, 1973, p. 594 sq. Etwa zur selben Zeit und im selben Raum entstanden die *Gesta abbatum Fontanellensium*, *MGH Scriptores* t. 2, p. 271-301, in denen nun *Kloster*geschichte in Form von Abtbiographien geschrieben wird.

[92] *Langob.*, p. 393-397. Neuere Ausgabe von G. Monticolo, *Cronache Veneziane antichissime* t. 1, (Fonti per la storia d'Italia [9]) Rom 1890, p. 5-16. Der Grundstock scheint ins IX. Jahrhundert zu gehören.

[93] *Langob.*, p. 275-391. G. Fasoli, «Rileggendo il ‹Liber pontificalis› di Agnello Ravennate», in *La storiografia altomedievale* t. 1, Spoleto 1970, p. 457-495. A. Vasina, «La tradizione del ‹Liber pontificalis› di Agnello Ravennate fino al XVI secolo», in *Storiografia e storia*, (Studi in onore di Eugenio Duprè Theseider) Rom 1974, p. 217-267, G. Vinay, *Alto Medioevo latino*, 1978, p. 319-332.

[94] Zum Rubrikensystem des Liber pontificalis *Band I*, p. 271 sq.

nik»[95]. Ein neues, für die biographische Weiterentwicklung des Buchtyps entscheidendes Element führt Agnellus ein, indem er fast regelmäßig über die äußere Erscheinung und den Charakter des Bischofs berichtet, und zwar nicht nur bei Zeitgenossen, sondern auch bei längst im Nebel der Vergangenheit entschwundenen Bischöfen bis hinauf ins VI./VII. Jahrhundert (c. 108):

Bonus XXXIII. iste nomine et operibus simul, macilenta et rubea effigie, plano capillis capite, canitiei ornatus et omni gratia plenus. Et si fortasse quis secum cogitet, dicat aut alios interroget: Quomodo iste vel unde scire poterat horum sanctorum effigies, quales fuerint illi, si macilentes, si pingues – nulla dubitatio inde adcrescat, quia pictura insinuat mihi illorum vultus.

«Bonus, 34. [Bischof von Ravenna], war dieser zugleich gemäß dem Namen [«der Gute»] und den Werken. Er hatte ein mageres und rötliches Aussehen, glattes Haupthaar, in schönem Grau und war aller Gnade voll. Und wenn vielleicht jemand darüber nachdenkt, redet oder fragt: Wie und woher konnte jener [Agnellus] dieser heiligen Männer Aussehen kennen, wie sie waren, mager oder dick – da soll kein Zweifel entstehen: Ihre bildliche Darstellung hat es mich gelehrt.»

Noch deutlicher erklärt Agnellus in dem an programmatischen Aussagen reichen Kapitel 32:

De vero illorum effigie si forte cogitatio fuerit inter vos, quomodo scire potui: Sciatis, me pictura docuit, quia semper fiebant imagines suis temporibus ad illorum similitudinem. Et si altercatio ex picturis fuerit, quod adfirmare eorum effigies debuissem: Ambrosius Mediolanensis sanctus antistes in passione beatorum martirum Gervasii et Protasii de beati Pauli apostoli effigie cecinit dicens: «Cuius vultum me pictura docuerat.»

«Wenn ihr vielleicht untereinander darüber nachdenkt, wie ich ihr wahres Aussehen wissen konnte, so wisset: Ihre bildliche Darstellung hat es mich gelehrt, denn es wurden zu ihren Zeiten immer lebensähnliche Bilder von ihnen gemacht. Und wenn über die bildlichen Darstellungen gestritten wird, daß ich ihr Aussehen bekräftigen müßte [, so sage ich:] Der heilige Bischof Ambrosius von Mailand[96] hat in der Passio der seligen Martyrer Gervasius und Protasius so über das Aussehen des seligen Apostels Paulus gesprochen: ‹Sein Gesicht war mir durch die bildliche Darstellung bekannt›.»

Agnellus schöpft aus der einzigartigen Tradition des Mosaikporträts in Ravenna. Er ist davon überzeugt, daß die daraus ablesbaren Merkmale das wahre Bild

[95] *Nulla in Italia ecclesia similis est in aedificiis et in mechanicis operibus*, c. 59. Zur Bedeutung von *mechanica* im IX. Jahrhundert cf. Hrabanus Maurus, De rerum naturis XV 1, *Migne PL* 111, col. 413: *Mechani⟨c⟩a est peritia fabricae artis in metallis et in lignis et lapidibus.*

[96] Agnellus zitiert einen ps.ambrosianischen Text mit der Schilderung einer Vision der Martyrer Gervasius und Protasius, *Acta SS* Iun. t. 3, 1701, p. 821.

ergeben, so wie man in der künstlerischen Tradition des Westens (und noch mehr des Ostens) aufgrund weniger Merkmale der Kopfform und der Haartracht einen Paulus als solchen erkannte und erkennt. Die Reduzierung der individuellen äußeren Erscheinung auf einen Kanon weniger, sich wiederholender Details ist für diese Auffassung der Person kein Hindernis; das Bild ist dennoch als Porträt aufzufassen. Dieser Stil der bildlichen Charakteristik wird als «Ikonismus» bezeichnet. Er begegnet in Kunst und Literatur vom Hellenismus bis ins hohe Mittelalter[97]. Agnellus von Ravenna und Johannes Diaconus[98] sind die beiden bedeutendsten Zeugen dafür, wie man im frühen Mittelalter den spätantiken Bildnisstil las und interpretierte.

Der denkmalkundige Agnellus beläßt es nicht bei der Auswertung der Bischofsbilder in Ravenna; er sammelt auch ihre Inschriften, liest sie nach Möglichkeit[99] und trägt sie in sein Bischofsbuch ein. Bei den ganz frühen Bischöfen von Ravenna, von denen es keine Bilder und Grabschriften gibt, sucht er via Namensetymologie etwas Charakteristisches zu erschließen. Lücken sollen nicht entstehen. Wenn er auf gar keine Weise etwas über das Leben des Bischofs oder eine *istoria* aus seiner Zeit findet, dann lobt er ihr Leben und glaubt, damit

[97] Der «Ikonismus» wollte und konnte «kein tieferes Bild der Persönlichkeit geben, sondern» diente «ursprünglich rein praktischen Zwecken und» war «nichtsdestoweniger stark formelhaft; so wurden etwa im hellenistischen Ägypten bei Testamenten und Kontrakten in trocken aufzählender Weise die äußeren Merkmale der Beteiligten schriftlich festgehalten, als ‹Signalements› in der Art unserer heutigen Paßbeschreibungen. Das ikonistische Schema wurde schon in der Antike auf das eigentlich literarische Gebiet (Roman und dgl., Geschichtsschreibung) übertragen – oft, aber keineswegs immer nur um eine Fiktion authentischer Bildnisse zu geben – und dann bis ins hohe Mittelalter hinein in der erzählenden Literatur weitergeschleppt, dabei auch zur Schilderung geistiger Eigenschaften verwendet. Daß auch in Spätantike und Frühmittelalter körperliche Züge als Inhalt literarischer Porträts nicht ganz fehlen, daß ferner der Ikonismus – die typische Form des nicht tiefer individualisierenden, aber Naturalismus beanspruchenden literarischen Porträts – fortlebt, bedeutet eine Bestätigung der für die bildende Kunst hier aufgestellten Behauptung, daß im verklärten Menschenbild der spätantik-frühmittelalterlichen Zeit ein ‹Grenzwert› des natürlichen Menschen erhalten blieb», Ladner, *Die Papstbildnisse des Altertums und des Mittelalters* t. 1, p. 67 sq. Ladner fußt auf den für die literarische Porträtmanier der Spätantike grundlegenden Aufsätzen von J. Fürst, «Untersuchungen zur Ephemeris des Diktys von Kreta VII: Die Personalbeschreibung im Diktysberichte», *Philologus* 61, 1902, p. 374-440; 593-622, und G. Misener, »Iconistic Portraits», *Classical Philology* 19, 1924, p. 97-123.

[98] Johannes Diaconus, Vita S. Gregorii IV 84, *Migne PL* 75, col. 230 sq.

[99] und vermerkt, wenn er etwas nicht lesen kann, z. B. c. 89 *versus metricos, quos non potui clare videre.*

«nicht gelogen zu haben, denn sie waren Prediger und keusche Männer und Almosenspender und Menschenfischer» (c. 32). Agnellus geht methodisch vor. Wo immer möglich arbeitet er als Antiquar und nützt die Monumente Ravennas[100], erst in zweiter Linie ist er Geschichtenerzähler und, wenn er sonst nichts hat, «Hagiograph».

Seine Darstellungsform ist bunt. Er schreibt in Poesie und Prosa, predigt und referiert, kreuzt das Programm einer Serienbiographie mit dem einer Vortragsreihe, zu der sich das interessierte einheimische Publikum mal hier mal dort stumm versammelt, um vom Cicerone auch einmal zu hören: *Nihil a me amplius audietis* «Nichts weiter werdet ihr von mir hören» (c. 54), *Sufficiat nunc ista hodie* «Das reicht für heute» (c. 62).

Man hat dramatische und epische Elemente im *Liber* gefunden, könnte ihn auch als ein «historisches Homiliar» bezeichnen. Agnellus schreibt auf dem Höhepunkt der Karolingerzeit ein Latein «voll von Solöcismen»[101]. In seiner grammatischen Bildung ist Agnellus hinter seiner Zeit zurück, in seiner künstlerischen Imagination weit voraus[102]: «se ‹continua› esperienze arcaiche ne anticipa altre già postcarolinge». Gustavo Vinay hat dieses merkwürdige, typisch italienische «Hinter der Zeit zurück und doch schon voraus» als erster gesehen und am Beispiel der Darstellung Attilas, Theoderichs und der Karolinger die Modernität des Urtalents Agnellus kongenial illustriert.

Älter *und* jünger als das ravennatische Bischofsbuch ist das von Neapel. Die *Gesta episcoporum Neapolitanorum*[103] sind in drei Teilen entstanden, von denen der älteste etwa gleichzeitig mit dem Metzer Bischofsbuch des Paulus Diaconus oder bald danach verfaßt ist. Der anonyme Autor hat bis zum Beginn des VIII. Jahrhunderts nur wenige Nachrichten über die Bischöfe von Neapel: Namen, Stiftungen, Begräbnisort. Er füllt dieses wenige auf mit Nachrichten aus dem römischen *Liber pontificalis* und den Geschichtswerken Bedas und des Paulus Diaconus, so daß das neapolitanische Bischofsbuch zunächst mehr historiographischen als biographischen Charakter trägt. Erst mit dem den ersten Teil

[100] aber nicht den einzigartigen Schatz von Papyrusurkunden im bischöflichen Archiv von Ravenna. Hierzu J. O. Tjäder, *Die nichtliterarischen lateinischen Papyri Italiens aus der Zeit 445-700*, 3 Bde., Lund/Stockholm 1954-1982.

[101] W. Wattenbach, *Deutschlands Geschichtsquellen im Mittelalter* t. 1, ^{7}1904, p. 343. Man vergleiche im ersten oben aus Agnellus zitierten Text die Schwierigkeit mit der V. Deklination (*canitiei* statt *canitie*), dem Indikativ in der indirekten Frage (*quomodo … poterat*) und *macilens* neben *macilentus*. Im Satzbau sind Ellipsen und spontane Konstruktionen charakteristisch; gern wiederholt Agnellus seine Formulierungen.

[102] Vinay, *Alto Medioevo latino*, p. 332.

[103] *Langob.*, p. 402-436.

abschließenden Bischof Calvus (750-762) löst sich der Verfasser von seinen Vorlagen und beginnt zu erzählen – reichlich Fabelhaftes, wie von Kämpfen eines Kaisers Konstantin mit einem Löwen und einem Drachen (c. 39). Leider ist die Überlieferung der Calvus-Vita der *Gesta episcoporum Neapolitanorum* gestört[104].

Der zweite Teil umfaßt die Episkopate zwischen den Jahren 762 und 872. Ihn schrieb zwischen 898 und 907 Johannes Diaconus von Neapel. Der Cod. Vat. lat. 5007 gilt in dieser Partie als Autograph[105]. Johannes Diaconus hält zunächst am historiographischen Charakter des Buches fest. Der Horizont weitet sich: über Sizilien und Rom hinaus reicht er bis in die Zentren des byzantinischen und fränkischen Reichs. Mit der Annäherung an die eigene Epoche gewinnen die Kapitel an biographischem Profil. Johannes Diaconus setzt Akzente, indem er die Bildungsgeschichte seiner Bischöfe berücksichtigt. Mit Sympathie schildert er (c. 56) den Aufstieg des Bischofs Johannes IV. (um 836-847):

Igitur ex infimis parentibus procreatus pauperem cucurrit pueritiam. Cum autem adolevit, non, sicut illa aetas assolet, mundi secutus est illecebras, sed magis se praeceptorum elegit subdere manibus, quatenus litteris imbutus soli domino sciret vacare. Non enim magnopere liberalium artium, sed divinae doctrinae potissimum quaesivit magistros … Praesertim sic scribere novit, ut ex officio cognomen acciperet et ab omnibus Johannes Scribo vocaretur. Pedes quoque eius raro platea tetigit.

«Er stammte aus ganz niederer Familie und ging durch eine arme Kindheit. Als junger Mann folgte er nicht, wie dieses Alter zu tun pflegt, den Verlockungen der Welt, sondern zog es vor, sich den Händen der Lehrer zu unterwerfen, damit er im Lesen und Schreiben unterrichtet für Gott allein dazusein lerne. Er suchte seine Lehrer nicht so sehr in den Freien Künsten, sondern vor allem in der Gotteslehre … Besonders konnte er so schreiben, daß er von seinem Amt den Beinamen empfing und von allen Johannes Scribo genannt wurde. Seinen Fuß setzte er selten auf einen öffentlichen Platz.»

Johannes Diaconus schließt mit der Vita des Bischofs Athanasius I. (849-872) ab[106]. Die des Athanasius II. (um 876-898) fügt Petrus Neapolitanae sedis sub-

[104] Vat. lat. 5007. Der erste Teil ist um 800 in später Unziale wohl in Neapel geschrieben, *CLA* I 22 [Lit].

[105] E. A. Loew/V. Brown, *The Beneventan Script*, 2 Bde., Rom ^{2}1980, passim.

[106] Aus dem Abschnitt über Athanasius I. ist spätestens im X. Jahrhundert in Neapel eine eigene *Vita S. Athanasii* geformt worden, *Langob.* p. 439-449, der sich eine *Translatio S. Athanasii* desselben anonymen Verfassers anschließt. Die Vita ist dadurch bedeutsam, daß sie nicht nur wie üblich das Todesdatum, sondern auch das Geburtsjahr des Bischofs mitteilt (c. 2). Diese Besonderheit hängt vielleicht damit zusammen, daß Athanasius in auffallend jungen Jahren, nämlich mit 18 Jahren, schon Bischof wurde. Lit. bei Löwe in Wattenbach/Levison, *Deutschlands Geschichtsquellen* fasc. 4, 1963, p. 442.

diaconus hinzu. Dieser Petrus ist durch andere Werke als ein Schriftsteller der ersten Hälfte des X. Jahrhunderts bezeugt[107]. Von der Fortsetzung des Petrus ist allerdings nur ein kleines Stück erhalten (c. 66).

Die *Gesta episcoporum Neapolitanorum* stehen außerhalb des karolingischen Kulturkreises. Das demonstriert schon das Äußere des Codex unicus, Vat. lat. 5007. Der erste Teil ist geschrieben in einer späten Unziale, die paläographisch auf die Wende vom VIII. zum IX. Jahrhundert datiert wird. Der zweite Teil, das Autograph des Johannes Diaconus, ist «beneventanisch» geschrieben, desgleichen der dritte Teil, das Autograph des Petrus subdiaconus. Die karolingische Minuskel kommt nicht vor.

Johannes Diaconus von Neapel formuliert originell: von Johannes Scribo heißt es nicht *pauperem duxit pueritiam*, sondern *cucurrit*: Man sieht ihn barfuß zur Schule rennen. Ein «Heidenspaß» wird so formuliert: *Laetantes igitur utpote paganissimi de tanto triumpho . . .* (c. 60). Kann man *paganus* steigern? Cassiodor bezeichnet den Antichrist als *homo paganissimus*[108]. Er ist der heidnischste aller Heiden. Bei Johannes Diaconus hat die Steigerung keine logische Begründung mehr, sondern ist Ausdruck einer affektivisch extremen Erzählweise, die sich besonders gern im Italienischen des Superlativs bedient. Römisches wird in fließendem Übergang romanisch[109].

5. ROM UND NEAPEL AM ENDE DES IX. JAHRHUNDERTS: DIE ÜBERSETZUNGEN AUS DEM GRIECHISCHEN

Frühmittelalterliche Übersetzungen biographischer Literatur aus dem Griechischen sind eine italienische Spezialität. Man nimmt allgemein an, daß im Italien des frühen Mittelalters viele lateinische Übersetzungen von griechischen Heiligenleben entstanden sind, aber es ist kaum noch gelungen, eindeutig in das VII. und VIII. Jahrhundert datierbare Texte herauszufinden. Wahrscheinlich ist die aus dem Griechischen übersetzte *Passio S. Anastasii Persae* das Werk eines römischen Übersetzers, der zwischen 630 und 730 arbeitete, denn der heilige Perser

[107] F. Savio, «Pietro suddiacono napoletano agiografo del secolo X», *Atti della R. Accademia di Scienze di Torino* 36, 1900-1901, p. 665-679; P. Devos, «Deux œuvres méconnues de Pierre sous-diacre de Naples au Xe siècle», *AB* 76, 1958, p. 336-353.

[108] Expositiones in psalmos 51, 7, CC 97, 1958, p. 475. Weitere Belege *ThLL* X, col. 79, lin. 7.

[109] Die Editoren haben angemerkt *repausatio* → it. riposo. Ein weiterer Beleg hierfür aus der Vita Senzii bei F. Arnaldi/P. Smiraglia, «Lexicon imperfectum latinitatis italicae medii aevi», *ALMA* 27, 1957, p. 97.

Anastasius († 22. I. 628 unter Chosroes) war der Patron eines griechischen Klosters im Süden Roms. Beda kannte diese Übersetzung, hat sie kritisiert und zu verbessern versucht[110]. Vermuten kann man den römischen Ursprung von Übersetzungen griechischer Lebensbeschreibungen der Heiligen Bonifatius von Tarsus, Eustathius, Hadrian und Natalia, Nikolaus, Sergius und Bacchus, Tatiana und Theodor, für die der Kult dieser Heiligen in Rom Anhaltspunkte bietet[111]. Namentlich bekannt sind uns als Übersetzer aus dem Griechischen im Rom des VII. Jahrhunderts Papst Leo II. (682-683) und Bonifatius Consiliarius. Letzterer hat jedenfalls einen Teil der *Passio SS. Cyri et Iohannis* des Sophronius von Jerusalem übersetzt[112].

Im VIII. Jahrhundert brachte Herzog Arichis II. von Benevent (758-787) eine erweiterte Fassung der Vita des kappadozischen Soldatenheiligen Mercurius in Umlauf[113]; vielleicht hat er die Übersetzung des griechischen Texts veranlaßt. Für den Kult des hl. Donatus von Arezzo wurde spätestens im frühen IX. Jahrhundert aus dem Griechischen eine Donatusvita übersetzt, die freilich einen anderen Donatus (von Euroea in Epirus) meinte[114]. Die Übersetzung ist mit einem gewandten Prolog einer *famula dei Anastasia* gewidmet und war schon im ersten Drittel des IX. Jahrhunderts nördlich der Alpen verbreitet.

Auf sicherem Boden befinden wir uns mit den Übersetzungen des Anastasius Bibliothecarius, der das rege griechische Mönchsleben im Rom seiner Zeit ge-

[110] *Librum vitae et passionis sancti Anastasii male de Greco translatum et peius a quodam inperito emendatum, prout potui, ad sensum correxi*, Beda, Historia ecclesiastica V 24, ed. C. Plummer, Oxford 1896, t. 1, p. 359. Hierzu W. B., *Griechisch-lateinisches Mittelalter*, p. 115. C. Vircillo Franklin/P. Meyvaert, «Has Bede's Version of the Passio S. Anastasii come down to us in BHL 408?», *AB* 100, 1982, p. 373-400.

[111] Cf. A. Siegmund, *Die Überlieferung der griechischen christlichen Literatur in der lateinischen Kirche bis zum zwölften Jahrhundert*, München-Pasing 1949, p. 226-254, unter den genannten Heiligennamen. Dazu die Passio der Hl. Tatiana, deren griechisches Original zu der in Rom entstandenen griechischen Literatur des frühen Mittelalters zu gehören scheint, F. Halkin, «Sainte Tatiana. Légende grecque d'une ‹martyre romaine›», *AB* 89, 1971, p. 265-309. Die lateinische Übersetzung ist nur in römischen Handschriften überliefert. Die älteste ist Rom, Vat. Archivio di S. Pietro A 2, saec. XI, «romaneske Minuskel» («Farfa-Stil»).

[112] *Migne PG* 87, col. 3379-3422, *BHL* nr. 2079. Anastasius Bibliothecarius hat dann seine Arbeit vollendet, siehe u. p. 165.

[113] W. B., *Griechisch-lateinisches Mittelalter*, p. 118.

[114] Vita S. Donati episcopi, ed. Mombritius, *Sanctuarium* t. 1, 1910, p. 413-416. Siegmund, *Die Überlieferung der griechischen christlichen Literatur*, 1949, p. 233 sq. [Lit]; W. B., *Griechisch-lateinisches Mittelalter*, p. 197. Kritische Untersuchung und Edition sind ein Desiderat.

nützt hat[115], die Sprache zu lernen, und selbstbewußt genug war, seine Arbeiten mit Vorreden und Widmungen zu versehen. Am Anfang seiner Übersetzungstätigkeit steht die *Vita S. Iohannis Eleemosynarii*[116] von Bischof Leontius von Neapolis auf Zypern. Bußfertig wendet sich der tumultuarische Prälat an den Papst[117]:

Cogitante me ac diu tacite solliciteque mecum considerante, quid in domo dei commodius ac dignius operari possem, ne ea videlicet praesumerem, quae mihi ex ministerio credita non sunt, nec rursus illa arriperem, quae ingenioli mei vires excedunt . . .

«Lange habe ich darüber nachgedacht und schweigend mit Sorgfalt bei mir erwogen, wie ich mich im Hause Gottes nützlicher und würdiger betätigen könnte, ohne mich an dem zu vergreifen, was mir von Amts wegen nicht anvertraut ist, und ohne mir wieder etwas zuzumuten, was über die Kraft meines kleinen Geistes hinausgeht . . .»

«In diesen Worten liegt ein unmißverständliches Bekenntnis des ehemaligen Gegenpapstes»[118]. Freilich war Anastasius nicht so naiv, sich mit einem nackten Eingeständnis einer Schuld zu präsentieren: Wenn hier wirklich mehr vorliegt als eine Bescheidenheitsformel, so ist das Geständnis vom ersten Wort angefangen, einem berühmten Cicerozitat[119], ausgesprochen kostbar verpackt. Anastasius benützt den Prolog, um allen Lesern mitzuteilen, daß er den Adressaten, Papst Nikolaus I., vor Vollendung des Widmungsexemplars um Publikationserlaubnis gebeten habe, und postuliert bei dieser Gelegenheit ein Zensurrecht des Papstes für alles Geschriebene[120]. Er erläutert die Notwendigkeit einer sinngemäßen, nicht wörtlichen Übersetzung und verabschiedet sich vom Papst mit einem Distichon. Anastasius vergißt nicht, seinem eigenen Prolog den des Verfassers des griechischen Originals folgen zu lassen. Das ist guter Stil literarischer Übersetzung, wie ihn in Rom drei Jahrhunderte zuvor Dionysius Exiguus gehandhabt hat.

Die umfangreiche Vita ist eigentlich ein Supplement. *De vitae residuis Iohan-*

---

115 W. B., *Griechisch-lateinisches Mittelalter*, p. 199-204 [Lit.]. C. Leonardi, «L'agiografia romana nel secolo IX», in *Hagiographie*. Cultures et sociétés, Paris 1981, p. 471-490.

116 Es ist immer noch am besten die Ausgabe Heribert Rosweydes in *Vitae Patrum*, Antwerpen 1615, zu benützen (Nachdrucke *Acta SS* Ian. t. 2, 1643, col. 498-517 und *Migne PL* 73, col. 337-384).

117 *Migne PL* 73, col. 337 sq. Neuere Ausgabe des Prologs (allein) *MGH Epistolae* t. 7, p. 396.

118 G. Laehr, «Die Briefe und Prologe des Bibliothekars Anastasius», *NA* 47, 1928, p. 418.

119 *Cogitanti mihi saepenumero* lauten die Eingangsworte von Ciceros De oratore.

120 W. B., *Griechisch-lateinisches Mittelalter*, p. 209, n. 32.

nis Alexandrini antistitis «Über das, was noch übrig war vom Leben des Bischofs Johannes von Alexandrien», so übersetzt Anastasius den Titel des Leontius. Es handelt sich um die dritte Biographie Johannes' des Barmherzigen. Sie hat nur das, «was noch übrig war», aufzeichnen wollen. Aber unter der Hand des Leontius, des bedeutendsten griechischen Hagiographen des VII. Jahrhunderts, ist die Nachlese zu der alles andere in den Schatten stellenden Vita geworden.

Es ist eine Sammlung von Erzählungen um Johannes den Barmherzigen und das Thema seines Lebens: Mitleid und grenzenlose Hilfsbereitschaft gegenüber allen. Der Patriarch Johannes ist ein Franziskus des frühen Mittelalters. Er hat auch schon seine «Herrin», ein schönes Mädchen, «die erste der Töchter des Herrschers», deren Name ist *Compassio ac Eleemosyna* (c. 7 und 52). Freilich ist Armut kein Selbstzweck und wird nicht demonstriert; erst am Ende seines Lebens ist der Patriarch der reichsten ägyptischen Stadt so arm, daß er nur mehr eine Drittelmünze hat, wie er in seinem Testament bekennt. Bis dahin aber sind ein Vermögen von 80 000 Pfund Gold und ebensoviel Spenden durch seine Hand gegangen (c. 49). Es geht in diesen Werken der Barmherzigkeit nicht immer um «Almosen», sondern oft um Geldmengen, mit denen etwa ein verarmter Kaufmann ein neues Schiff kaufen kann, Pilgerhospize, Zufluchtsstätten für Alte und Spitäler gebaut werden. Es ist keine organisierte Wohlfahrt, in der bestimmte Typen des Elends erfaßt werden, andere nicht. Die Barmherzigkeit des Johannes und der Männer seines Geistes ist ingeniös, nimmt im Zweifel Urkundenfälschung (c. 33), ein *pium furtum* (c. 37) und eine Flunkerei (*unum mendacium propter deum* c. 49) in Kauf und ist prinzipiell unbegrenzt: Wenn ein Bittsteller so dreist ist, das Almosen für nicht ausreichend zu erklären, läßt ihn der Erzbischof zur Selbstbedienung den Geldsack öffnen.

Leontius liebt Erzählungen von bekehrter Habgier (c. 21). Da sitzen zur Winterszeit in Nordafrika einige Arme in der Sonne und unterhalten sich über Wohltäter und Geizhälse. Der schlimmste ist ein reicher Zolleinnehmer. Von ihm hat noch nie jemand etwas bekommen. «Was kriege ich, wenn ich heute von ihm ein Almosen erhalte?» wettet ein Kecker. Er wartet vor dem Haus des Zöllners. Zufällig kommt mit dem Zöllner zugleich ein Esel mit Broten aus der Bäckerei vor dem Tor an. Der Zöllner erblickt den Armen, sucht einen Stein, findet keinen, nimmt in seiner Wut ein Brot aus der Packtasche des Esels und schleudert es ihm ins Gesicht. Der hebt es auf und tritt damit triumphierend vor seine *confratres*. Der Zöllner erkrankt und sieht Engel und Teufel seine Seele wiegen. Die Teufel legen alle seine Untaten in die eine Waagschale, die Engel haben für die andere nichts als das Weizenbrot, das er zwei Tage zuvor dem Armen gegeben hat, «und das nicht freiwillig». Der Zöllner bekehrt sich und überbietet alles, was bis dahin dagewesen ist an Aufopferung für die Armen – selbst den Abbas Serapion, der sein Evangelium verkauft hat mit dem Dic-

tum[121]: «Ich habe das Wort selbst verkauft, das mir immer zurief: Verkaufe, was du hast, und gib es den Armen!» Der Zöllner gebietet seinem Notarius, ihn selbst in Jerusalem zu verkaufen und den Erlös den Armen zu geben. So geschieht es. Der reiche Zolleinnehmer aus Nordafrika wird für 30 Goldstücke als Küchensklave verkauft. Der Notar verteilt in Konstantinopel den Erlös aus dem Verkauf seines eignen Herrn als Almosen.

Die *Vita S. Iohannis Eleemosynarii* ist locker gebaut und hat doch in der Lebensgeschichte des Patriarchen (610-620) einerseits, im Motiv seines Lebens andererseits Brennpunkte, die das Ganze zusammenhalten. Leontius macht reichlich Gebrauch vom Schema Rahmenerzählung – Binnenerzählung. Immer wieder tauchen Erzählungen in der Erzählung auf, ohne daß die Konstruktion so geschlossen durchgeführt wird, wie man das aus *Tausendundeine Nacht* oder Hauffs *Karawane* kennt. Für die abendländischen Leser des IX. Jahrhunderts muß diese Form ebenso wie der radikale asketische Gehalt sehr orientalisch gewirkt haben. Anastasius hat als Übersetzer diesen Eindruck verstärkt, indem er seinen Text mit Graecolatina gespickt hat: *gerontocomium* «Altersheim», *nosocomium* «Krankenhaus», *philochristus* «Liebhaber Christi», *xenodochium* «Fremdenhospiz» usw. Die Übersetzung ist nicht fehlerfrei[122] und oft ungelenk. Doch hat es Anastasius verstanden, einen lesbaren und fast immer verständlichen Text herzustellen, was in der Übersetzungsliteratur des IX. Jahrhunderts als exzeptionell bezeichnet werden muß. Den Gegenstand seiner Übersetzung aus dem Griechischen hat Anastasius mit Gespür für Literatur und Kontinuität gewählt. Er knüpft an das alte römische Interesse an asketischer Literatur aus dem Kulturkreis um Alexandrien an[123]. Mit Recht ist er durch diese Übersetzung in die Literaturgeschichtsschreibung des Mittelalters eingegangen[124].

---

[121] *Band I*, p. 131. Serapion war eine der Mönchsvätergestalten, die Johannes den Barmherzigen am meisten bewegten. In der Vita S. Iohannis Eleemosynarii c. 22 wird kurz der asketische Weg Serapions skizziert und im Stil des VII. Jahrhunderts weiter gedacht. Serapion läßt sich am Ende selbst als Almosen verkaufen, gerät in die Hände griechischer Schauspieler *(ad mimos Graecos)* und bekehrt sie.

[122] H. Gelzer, *Leontios von Neapolis Leben des Heiligen Johannes des Barmherzigen*, Freiburg i. Br./Leipzig 1893, p. XXXV-XL.

[123] *Band I*, p. 188. Über die Bedeutung Alexandriens in der griechischen Hagiographie des VII. Jahrhunderts H. Usener, *Der heilige Tychon*, (Sonderbare Heilige 1) Leipzig/Berlin 1907, p. 105 sqq.

[124] Sigebert v. Gembloux, Catalogus de viris illustribus c. 103, *Migne PL* 160, col. 570 (in der Ausgabe von R. Witte, Frankfurt a. M. 1974, c. 104).

Weitere biographische Übersetzungsarbeiten des Anastasius sind:

um 860	*Vita S. Basilii*[125]	Amphilochius v. Iconium zugeschrieben	gewidmet dem Subdiakon Ursus, Leibarzt Papst Nikolaus' I.
um 868	*Vita S. Iohannis Calybitae*[126]		gewidmet Bischof Formosus v. Porto
um 874	*Commemoratio Martini papae*[127]		gewidmet Bischof Martin v. Narni
875	*Passio SS. Cyri et Iohannis*[128]	von Sophronius v. Jerusalem	

---

[125] Auch die Vita S. Basilii ist in Rosweydes *Vitae Patrum* enthalten, *Migne PL* 73, col. 293-312, allerdings unter falschem Verfassernamen, da Rosweyde den Adressaten des Prologs, Ursus, für den Übersetzer hielt. Bald nach Anastasius hat dann ein Neapolitaner namens Ursus (!) die Vita S. Basilii nochmals übersetzt (*BHL* nr. 1024), cf. Siegmund, *Die Überlieferung*, p. 259 sq.

[126] Die auffallend rohe Übersetzung ist ediert in *AB* 15, 1896, p. 258-267, nach dem späten, aus Polirone stammenden Codex C. IV. 13 der Biblioteca Comunale von Mantua (a. 1446). Nur die Vorrede in *MGH Epistolae* t. 7, p. 402. Die Geschichte vom heiligen «Johannes von der Hütte», der als unerkannter Armer in einer Hütte unweit des Vaterhauses wohnt, hat möglicherweise die *Band I*, p. 171, erwähnte Fortbildung der Alexiuslegende verursacht. Der Adressat der Übersetzung, Bischof Formosus von Porto, kehrte um 868 hochgeehrt von einer bulgarischen Mission zurück.

[127] Widmungsbrief *MGH Epistolae* t. 7, p. 422 und *Migne PL* 129, col. 585 sq. Text *Migne PL* 129, vol. 591-604. Es handelt sich um eine Passio in Form eines Briefs, in den wiederum zwei Briefe des Martyrerpapstes aus dem Exil eingerückt sind.

[128] Die Passio der heiligen Cyrus und Johannes ist ein Supplement zur Vita S. Iohannis Eleemosynarii, insofern als Johannes der Barmherzige den Kult der beiden ägyptischen Martyrer gefördert hat. Der verstümmelte Prolog des Anastasius nach der Hs. Chartres 63, «saec. IX/X», in *MGH Epistolae* t. 7, p. 426 sq. Text der Passio *Migne PL* 129, col. 705-714, der Miracula in *Migne PG* 87, col. 3423-3675. Mit der Übersetzung der Miracula ergänzt Anastasius eine Arbeit des römischen Übersetzers Bonifatius Consiliarius. In der Vorrede erwähnt Anastasius ausdrücklich diese vorangehende Arbeit. Zur griechischen Vorlage des Anastasius Th. Nissen, «De SS. Cyri et Iohannis vitae formis», *AB* 57, 1939, p. 65 sqq.

um 875	*Passio S. Petri Alexandrini episcopi*[129]		
um 875	*Passio SS. MCCCCLXXX martyrum*[130]		gewidmet Bischof Petrus v. Gabii
876	*Passio et miracula S. Demetrii*[131]		gewidmet Kaiser Karl II., dem Kahlen
876	*Passio S. Dionysii*[132]	von Methodius v. Syrakus	gewidmet Kaiser Karl II.

Am Rande sind zu erwähnen der von Konstantin-Cyrillus, dem Slawenapostel, verfaßte Bericht über Auffindung und Übertragung der Reliquien des heiligen Clemens von Rom[133], die von Theodorus Studita stammende Homilie auf den Apostel Bartholomäus, die Anastasius für Bischof Aio von Benevent übersetzte[134] und die Bischof Landulf von Capua gewidmete Translatio S. Stephani[135]. Einiges biographische Material ist in den *Collectanea* erhalten, in denen Anasta-

---

[129] Diese Übersetzung erwähnt Anastasius in der Vorrede zur Passion der 1480 Martyrer vom Berge Ararat (nächste Anmerkung). Auch nach dem Aufsatz von P. Devos, «Une passion grecque inédite de S. Pierre d'Alexandrie et sa traduction par Anastase le Bibliothécaire», *AB* 83, 1965, p. 157-187, scheint es nicht endgültig geklärt zu sein, welche der vorhandenen Übersetzungen Anastasius zuzuschreiben ist.

[130] Vorrede *MGH Epistolae* t. 7, p. 429 sq. Text *Acta SS* Iun. t. 4, 1707, p. 182-187. *BHL* nr. 20 (s. v. Acacius).

[131] Vorrede *MGH Epistolae* t. 7, p. 439. Text *Migne PL* 129, col. 715-726.

[132] Vorrede *MGH Epistolae* t. 7, p. 440 sq. In ihr gibt Anastasius Aufschluß über die Quellen seiner griechischen Bildung, cf. W. B., *Griechisch-lateinisches Mittelalter*, p. 200 sq. Vollständiger Text nur in den *Dissertationes tres* von P. Chiffletius, Paris 1676, p. 7-35; cf. *BHL* nr. 2184. Über die verwickelte Frage des Verhältnisses der verschiedenen Dionysius-Passionen zueinander Löwe in Wattenbach/Levison, *Deutschlands Geschichtsquellen* fasc. 4, p. 466 [Lit.].

[133] Widmungsschreiben an Bischof Gauderich v. Velletri *MGH Epistolae* t. 7, p. 436-438. Die Übersetzung selbst ist verloren. Gauderich benützte sie als Quelle für eine Clemensvita, die bruchstückhaft im Codex 234 von Montecassino erhalten ist, cf. *BHL* nr. 1851, und Laehr, *NA* 47, 1928, p. 455.

[134] ed. U. Westerbergh, *Anastasius Bibliothecarius: Sermo Theodori Studitae de sancto Bartholomeo apostolo*, Stockholm 1963.

[135] Prolog *MGH Epistolae* t .7, p. 427 sq. Text *Migne PL* 41, col. 817-822.

sius für den Historiker Johannes Diaconus von Rom griechische Quellen aus der «byzantinischen Epoche des Papsttums» übersetzte und zusammenstellte. In diesen Zusammenhang gehört die *Commemoratio*, der in der Tabelle schon aufgeführte einzigartige Augenzeugenbericht von der Verhaftung Papst Martins I. im Jahr 653 in der Lateranbasilika, dem Schauprozeß in Konstantinopel und dem Verschwinden in einer unmenschlichen Verbannung am Schwarzen Meer.

In Rom ist Anastasius ohne Schüler und Nachfolger geblieben[136]. Neapel nimmt den Faden des Anastasius auf. Demselben Kaiser Karl II., dem die letzten datierbaren Übersetzungen des Anastasius gewidmet sind, gelten die ersten neapolitanischen. Ein Diakon Paulus hat sie zusammengestellt und dem Karolinger dargebracht[137]: *Vita S. Mariae Aegyptiacae* und *Paenitentia Theophili*. Maria Aegyptiaca ist im Abendland die berühmteste Figur einer von der Buhlerin zur Büßerin Gewandelten geworden. Der Text ist in das Corpus der Vitas patrum eingegangen[138]. Die *Paenitentia Theophili*[139] ist durch ihr Teufelspakt-Motiv mit der von Anastasius übersetzten *Vita S. Basilii* verknüpft; das Besondere an Theophilus aber ist, daß er sich durch die Fürbitte der Muttergottes aus der Verstrickung zu lösen vermag. Diese Zuwendung zu Maria begegnet auch in der *Vita S. Mariae Aegyptiacae*. Man hat eine gemeinsame Intention der beiden ersten neapolitanischen Übersetzungen darin gefunden, daß sie die Texte sind, «durch welche der Gedanke der rettenden Fürbitte Marias im Abendlande Gestalt annahm»[140].

---

[136] Auf die Spur eines Zeitgenossen des Anastasius könnte die Erwähnung eines *Leo humilis interpres latinorum ac ellenicorum* führen, der auf Bitten eines *Stephanus Romanae sedis secundicerius* die Passio S. Abibi und einen Wunderanhang dazu übersetzte. A. Poncelet fand die Texte im Cod. Vat. Archivio di S. Pietro A 5, saec. XI, cf. *Catalogus codicum hagiographicorum latinorum bibliothecarum Romanarum*, Brüssel 1909, p. 16 sq. Dazu Siegmund, *Die Überlieferung der griechischen christlichen Literatur*, p. 255 sq., 272 und 283.

[137] *MGH Epistolae* t. 6, p. 194, Widmungsschreiben des Diakons Paulus zur Vita S. Mariae Aegyptiacae, die er *cum tomulo de cuiusdam vicedomini paenitentia* überreicht. Es liegt nahe anzunehmen, daß der Donator auch der Übersetzer war.

[138] *Migne PL* 73, col. 671-690.

[139] *Acta SS* Feb. t .1, 1658, p. 483-487. Neue Ausgabe G. G. Meersseman, *Kritische glossen op de griekse Theophilus-Legende (7e eeuw) en haar latijnse vertaling*, (Medelingen van de K. Vlaamse Academie voor Wetenschappen) Brüssel 1963, p. 17-32. A. Gier, *Der Sünder als Beispiel*. Zu Gestalt und Funktion hagiographischer Gebrauchstexte anhand der Theophiluslegende, Frankfurt a. M. 1977, p. 39-46.

[140] K. Kunze, *Studien zur Legende der heiligen Maria Aegyptiaca im deutschen Sprachgebiet* [t. 1], Berlin 1969, p. 40.

Weitere neapolitanische Übersetzungen der Zeit sind[141]:

Bischof Athanasius II. v. Neapel	um 876-898	*Passio S. Arethae*[142]	
Guarimpotus	um 876-898	*Passio S. Eustratii et IV sociorum in Armenia*[143]	im Auftrag des Bischofs Athanasius II.
Guarimpotus (?) «Petrus coelestis»?	um 876-898	*Passio S. Febroniae*[144]	im Auftrag des Bischofs Athanasius II.
Johannes Diaconus v. Neapel	saec. IX ex.	*Vita S. Nicolai*[145]	gewidmet einem *frater* Athanasius

[141] Die Tabelle bringt nur einen Ausschnitt aus dem Panorama der neapolitanischen Übersetzungsliteratur um 900. Es ist das festgehalten, was mit einiger Sicherheit aus der gedruckten Literatur zu entnehmen ist. Sie ist leider widersprüchlich. Eine auf Handschriftenstudien (zuvörderst in Neapel und Montecassino) aufgebaute spezielle Literaturgeschichte dieser Übersetzungsepoche ist ein Desiderat.

[142] Das Werk ist nur fragmentarisch in Abschrift aus der Barockzeit erhalten und gedruckt *Acta SS* Oct. t. 10, 1861, p. 761 sq. *Athanasius iunior, Parthenopensis ecclesiae antistes* (c. 2) hat frei bearbeitet: *serie commutata ad dilucidandas sententias nonnulla ingerimus nostra* (c. 2).

[143] Passio S. Eustratii, *Bibliotheca Casinensis* t. 3, Monte Cassino 1877, Florilegium p. 193-205. Prolog auch bei DEVOS, «L'œuvre de Guarimpotus, hagiographe napolitain», *AB* 76, 1958, p. 154 sq. In der Vorrede postuliert Guarimpotus die Freiheit, *plurimis additis, plurimis ademptis, mutatis et transmutatis dictionibus aliisque pro aliis positis* zu übersetzen.

[144] Nur der Prolog ist ediert *AB* 76, 1958, p. 165 sq. Bei P. RABBOW, «Zur Geschichte des urkundlichen Sinns», *Historische Zs.* 126, 1922, p. 76, findet sich eine Notiz, die auf einen *anderen* Übersetzer weist: «Die Übersetzung der passio Febroniae ... wird durch cod. Cavensis 15, eine junge Papierhandschrift, die aber nach der subscriptio eine Kopie aus einem in langobardischer Schrift geschriebenen Passionarium von Monte Cassino ist, als Werk des Petrus coelestis bezeugt: prologus in passionem s. Febroniae virginis de graeco in latinum translatam per Petrum coelestem iussu Athanasii iunioris. Die Übersetzung auch in Neapol. VIII B 4 f. 105.»

[145] Vita S. Nicolai, ed. MOMBRITIUS, *Sanctuarium* t. 2, 1910, p. 296-309. Eine Neuausgabe ist ein Desiderat. Zur griechischen Vorlage G. ANRICH, *Hagios Nikolaos* t. 2, Leipzig/Berlin 1917, p. 84.

Johannes Diaconus v. Neapel	um 900	*Passio XL martyrum Sebastenorum*[146]	im Auftrag von Johannes, Abt v. St. Severin zu Neapel
Johannes Diaconus v. Neapel		*Vita S. Euthimii*[147]	im Auftrag von Abt Johannes v. St. Severin
Ursus	saec. X in.	*Vita S. Basilii*[148]	gewidmet Herzog Gregor II. v. Neapel
Gregorius, *clericorum infimus*	saec. IX^2	*Passio S. Anastasii Persae*[149]	gewidmet Bischof Athanasius II. v. Neapel
Bonitus	saec. X in.	*Passio S. Theodori*[150]	im Auftrag Herzog Gregors II. v. Neapel

Die neapolitanischen Übersetzungen bieten ein bunteres Bild als die römischen. In Neapel kann man von einer Übersetzerschule sprechen. Unter den Auftrag-

[146] *Acta SS* Mart. t. 2, 1668, p. 22-25. Johannes Diaconus übersetzte mit Hilfe eines Griechen: *accito Graeco peritissimo* (prol.).

[147] Teiledition nach Neapel, BN VIII. B. 9, saec. XV, F. DOLBEAU, «La vie latine de saint Euthyme: une traduction inédite de Jean, diacre napolitain», *Mélanges de l'Ecole Française de Rome*, Moyen Age – Temps Modernes 94, 1982, p. 315-335. Das griechische Original ist eine der berühmten Biographien des Kyrill v. Skythopolis.

[148] Die Vita S. Basilii des Ursus ist gedruckt in *Bibliotheca Casinensis* t. 3, 1877, Florilegium p. 205-219. SIEGMUND, *Die Überlieferung*, p. 259 sq.

[149] Prolog bei MAI, *Spicilegium Romanum* t. 4, Rom 1840, p. 283-285; Text in *Bibliotheca Casinensis* t. 3, 1877, Florilegium p. 102-109. Die Arbeit ist gewidmet *Athanasio gratia dei venerabilissimo Christi famulo*, nicht *Anastasio ... abbati*, wie MAI druckt, cf. SIEGMUND, *Die Überlieferung*, p. 228; *AB* 100, 1983, p. 377 n. 13. Auch dieser Autor will mehr eine Bearbeitung als eine getreue Übersetzung geben. Er sagt, er sei gebeten worden, *ut B. Anastasii martyrium, quod quidam grammaticae artis expertissimus de graeco in latinum confuso transtulerat ⟨sermone⟩, urbanius regulari digestu componerem.* Man vergleiche die Kritik Bedas am selben Sujet (oben n. 110).

[150] *Acta SS* Febr. t. 2, 1658, p. 30-37.

gebern tritt Bischof Athanasius II. (um 876-898) hervor. Ihm folgt auf dem Fuß der Herzog, ein Laie. Das zeigt, daß die Graecolatina in Neapel breiter verwurzelt sind als in Rom. Es gibt in Neapel starke griechische Elemente im Kult und in der Heiligenverehrung[151]. Die Übersetzungen der Neapolitaner dienen zuerst dem Kult und verfolgen eher beiläufig literarische Interessen. Man läßt sich deshalb auf schon bekannte Sujets ein, so der *clericorum infimus* Gregorius mit seiner *Passio S. Anastasii Persae*, Ursus mit der *Vita S. Basilii* und Bonitus mit seiner *Passio S. Theodori.* Stilistisches spielt eine Rolle. Sind es nur Topoi, wenn die Übersetzer immer wieder versichern, sie hätten sich alle erdenkliche Freiheiten genommen, um den Sinn zu treffen, oder gab es in Neapel doch ein Publikum, das auf ein les- und anhörbares Latein auch bei Übersetzungen Wert legte? Man könnte in diesem Sinn eine Stelle von Bonitus deuten, in der es heißt, daß über den «bäuerischen Griechenstil» *(rusticus Achivorum stilus)* in den Kirchen gelacht wurde[152].

Der überragende Schriftsteller unter den neapolitanischen Übersetzern ist Johannes Diaconus. Er hat die wesentlichen Teile der oben erwähnten *Gesta episcoporum Neapolitanorum* verfaßt, sodann in einer *Translatio S. Severini*[153] aus Anlaß der Übertragung der Gebeine des heiligen Severin aus dem Castellum Lucullanum nach Neapel im Jahr 902 die Bedrohung durch die Araber geschildert. Bald nach 906 hat er in den *Acta S. Ianuarii*[154] nochmals Zeitgeschichte im Gewand der Hagiographie geschrieben. Mit seinem Jugendwerk[155], der *Vita S. Nicolai,* hat er die wirkungsvollste aller neapolitanischen Übersetzungen geschaffen. Das Nikolausfest am 6. Dezember war damals in Neapel (als erstem

[151] Wie ein Symbol der lateinisch-griechischen Kultsymbiose wirkt der monumentale Marmorkalender von S. Giovanni Maggiore in Neapel aus dem IX. Jahrhundert, der lateinische und griechische Heilige aufführt, *Monumenta Epigraphica Christiana saec. XIII antiquiora,* ed. A. Silvagni, vol. IV fasc. 1: *Neapolis,* Rom 1943, tab. 1-6. H. Delehaye, «Hagiographie Napolitaine [1]», *AB* 57, 1939, p. 5-64.

[152] *Gregorius Parthenopensis loci servator ... ceu quorundam passiones sanctorum martyrum rustico Achivorum stylo digestas legi in ecclesia comperisset et ex his populus audiens ridiculum potius quam imitationem acquireret, Christi aemulatione permotus non est passus dei opus ludibrium fieri populorum,* Bonitus, Passio S. Theodori, prol., *Acta SS* Febr. t. 2, 1658, p. 30 sq.

[153] *Langob.,* p. 452-459.

[154] *Acta SS* Sept. t. 6, 1757, p. 874-882. In den Acta S. Ianuarii ist eine Translatio S. Sosii enthalten, die gesondert gedruckt ist, *Langob.,* p. 459-463, und B. Capasso, *Monumenta ad Neapolitani ducatus historiam pertinentia* t. 1, Neapel 1881, p. 300-307.

[155] *quintum percurrens lustrum,* Vita S. Nicolai, prol. Mombritius, *Sanctuarium* t. 2, 1910, p. 296.

abendländischen Ort) schon bekannt[156]. Zusätzlich bringt Johannes Diaconus die Übersetzung eines langen Encomium, dessen griechisches Original er dem Patriarchen Methodius zuschreibt[157]. Damit tritt der byzantinische Volksheilige Nikolaus ins Abendland und beginnt seinen Siegeszug, der nur dem St. Martins zu vergleichen ist[158].

6. RÜCKBLICK AUF DIE ITALIENISCHE BIOGRAPHIE DES FRÜHEN MITTELALTERS

Italienische Biographie des frühen Mittelalters bewegt sich um Rom. Gregor d. Gr. und der *Liber pontificalis* sind die bestimmenden Muster. Am Ende des Zeitraums, vor der tiefen Zäsur um 900, hat Rom nochmals seine einzigartige Stellung in Italien und ganz Westeuropa mit einer Biographie dokumentiert, die so nur dort geschrieben werden konnte, der dritten Vita Gregors d. Gr., verfaßt vom römischen Diakon Johannes Diaconus unter dem glanzvollen Pontifikat Johannes VIII. (872-882). Zur selben Zeit beginnt der *Liber pontificalis* auszusetzen. Wenn dies ein Zufall ist, so ist es ein sinnfälliger. Denn die groß-angelegte Gregorvita des Johannes Diaconus ist nicht nur eine Apotheose des Papsttums, sondern auch das Dokument des Übergangs von der eigenen stadtrömischen in die weitere karolingische Kultur. Angefangen von der Schrift, der «karolingischen Minuskel», über die Sprache bis zu dem die dritte Gregorbiographie prägenden Karlskult und ihre Rezeptionsgeschichte ist so vieles nördlich orientiert, daß es geraten scheint, diese Biographie in das Literaturfeld der «Epoche um 870» einzuordnen.

Damit tritt das eigentlich römische Element der frühmittelalterlichen Biographie deutlicher hervor, nämlich die von einer römischen Behörde (dem Vestiarium) geführte Amtsbiographie. So mühsam die Lektüre des *Liber pontificalis* als Ganzes ist, so faszinierend ist es zu beobachten, wie sich aus den Rubriken eines Katalogs Traditionen bilden, Biographien entwickeln, Epochen abzeichnen. Individualisierende Merkmale finden Eingang, aber keine Vita des Papstbuches ist eine individuelle Biographie. Die Hagiographie wirkt auf die Papstdarstellung ein, aber keine Vita ist ein Heiligenleben. In einem erstaunlichen Maß bleibt der *Liber pontificalis* bei allen Wandlungen dem Gesetz treu,

[156] Es ist im erwähnten neapolitanischen Marmorkalender, der spätestens unter Bischof Athanasius I. (849-872) aufgestellt wurde, verzeichnet, *AB* 57, 1939, p. 42.

[157] G. Anrich, *Hagios Nikolaos* t. 2, 1917, p. 84. 284 sq. 288. Zu Methodius' Nikolausschriften H.-G. Beck, *Kirche und theologische Literatur im byzantinischen Reich,* München ²1977, p. 497 sq.

[158] K. Meisen, *Nikolauskult und Nikolausbrauch im Abendlande,* Düsseldorf 1931.

unter dem er angetreten ist: nicht der Papst ist der Gegenstand, sondern das Papsttum, nicht das Leben, sondern das Amt. Ab dem IX. Jahrhundert hat dieses Buch in Italien und über den Alpen literarisch gewirkt: in Aquileia, Ravenna, Neapel, Metz, Le Mans . . .

Als zweites römisches Werk prägen Gregors *Dialogi* die italienische Biographie des frühen Mittelalters. Der Kontrapunkt hierzu ist die *Vita S. Columbani* des Jonas von Bobbio. Wir haben sie zur merowingischen Biographie gestellt. Das ist eine Disposition, die auch anders getroffen werden könnte. Unter dem Gesichtspunkt der Rezeptionsgeschichte ist die Einteilung berechtigt. Die Columbansvita hat in Italien nicht so gewirkt wie in Gallien. In Italien beherrschen die *Dialogi* das biographische Feld. Im einzelnen ist die biographische Literatur über die Jahrhunderte nicht gleichmäßig verteilt. Das VII. Jahrhundert ist in Italien – anders als in Gallien – arm an Viten. Viele der datierbaren italienischen Einzelbiographien des frühen Mittelalters sind im VIII. Jahrhundert entstanden. Man beobachtet eine aufsteigende kulturelle Linie im Italien des VIII. Jahrhunderts[159]. Das IX. Jahrhundert ist die große Zeit der erwähnten bischofsbiographischen Serien und der Übersetzungen aus dem Griechischen, mit denen Italien seine einzigartige Stellung im europäischen Kulturpanorama dokumentiert. Anastasius ist als Übersetzer griechischer Biographie der Nachfolger des Dionysius Exiguus. Er hat den dünn gewordenen Kontakt zwischen griechischer und lateinischer Biographie wieder verstärkt und wesentliche Werke der Griechen den Lateinern bekanntgemacht. Nimmt man sein Werk mit dem der Neapolitaner des ausgehenden IX. und beginnenden X. Jahrhunderts zusammen, so kann man von einer «zweiten griechisch-lateinischen Übersetzungswelle» sprechen. Die «erste Übersetzungswelle» des VI. Jahrhunderts hatte schon allerhand Biographisches aus dem griechischen Osten in den Westen getragen, die zweite brachte mehr. Im Zentrum der Arbeiten des Anastasius und der Neapolitaner stehen nicht die griechischen Kirchenväter, sondern die frühbyzantinischen Autoren des VII. Jahrhunderts. Mit einer gewissen zeitlichen Verschiebung wird der Anschluß an die griechische Literatur wiederhergestellt. Östliche Lebens- und Darstellungsformen werden im Westen bekannt. Wir haben am Beispiel der *Vita S. Iohannis Eleemosynarii* des Leontius/Anastasius zu skizzieren versucht, was das bedeutet. Auch über der Biographie des lateinischen Mittelalters liegt ein «griechisch-orientalischer Schimmer».

Ist Italien im IX. Jahrhundert führend in der bischofsbiographischen Serie und einzig in seiner Übersetzungsliteratur, so fehlt andererseits ein für die Ka-

[159] cf. Norberg, «Le développement du latin en Italie de Saint Grégoire le Grand à Paul Diacre», in *Caratteri del secolo VII in occidente* t. 2, Spoleto 1958, p. 485-503.

rolingerzeit charakteristischer Vitentyp fast völlig: die Vitenüberarbeitung. Es gibt eine um 870 entstandene neue Ambrosiusvita, *Vita et merita S. Ambrosii*[160], in der ein Mailänder Autor, wahrscheinlich Mönch des Ambrosiusklosters, ein Parallelstück zu Paulins *Vita S. Ambrosii* schrieb. Er beutete die historischen Quellen (oder was er als solche ansah) zu Ambrosius aus, von der *Historia tripartita* bis zur *Vita S. Gaudentii Novariensis*. Das Werk hat keinen Erfolg gehabt[161] und kann sich künstlerisch in keiner Weise mit der glanzvollen bildlichen Vergegenwärtigung der Ambrosiusvita durch den karolingischen Goldschmied Wolvinus (Rückseite des karolingischen Goldaltars von S. Ambrogio[162]) messen. Die *Vita et merita S. Ambrosii* sind für das Italien des IX. Jahrhunderts so wenig charakteristisch wie das von den Karolingern (789) gegründete Reichskloster S. Ambrogio überhaupt.

Das große Fragezeichen der italienischen Biographie des frühen Mittelalters ist die Passionsliteratur. Wieviele Passionen sind in diesem Land vom VII. bis IX. Jahrhundert geschrieben worden? Es gibt erste Versuche, diese besonders schwer zu datierende Literatur zusammenzustellen[163]; von einer Übersicht sind wir noch weit entfernt. Eine Studie des Bollandisten Baudouin de Gaiffier[164] nennt folgende Passionen vor dem Jahr 800 allein aus dem Raum Spoleto: Alexander von Baccano, Concordius von Spoleto, Gregor von Spoleto, Pontian von Spoleto, Sabinus von Spoleto, Valentin von Terni und die XII Syrer (Carpophorus, Abundius, Anastasius et socii). Wenn alle diese Texte aus dem VII. und VIII. Jahrhundert stammen, werden aus den oben behandelten drei Texten aus dem Herzogtum Spoleto sogleich zehn. Das Beispiel zeigt, wie sich die Proportionen verschieben, wenn man die Passionen in die biographische Produktion einbezieht. Italien ist literarisch und biographisch die unbekannteste Literaturlandschaft des abendländischen Frühmittelalters.

[160] ed. A. Paredi, *Vita e meriti di S. Ambrogio*, Mailand 1964.

[161] Einzige Überlieferung ist St. Gallen, Stiftsbibliothek 569, p. 3-97, Mailand saec. IX.

[162] V. H. Elbern, *Der karolingische Goldaltar von Mailand*, Bonn 1952. Id., «Der Ambrosiuszyklus am karolingischen Goldaltar zu Mailand», *Mitteilungen des Kunsthistorischen Institutes in Florenz* 7, 1953/56, 1-8.

[163] Lanzoni, *Le diocesi d'Italia dalle origini al principio del secolo VII*, ²1927. V. Ussani, «Indice provvisorio degli spogli italiani per il dizionario latino dell'alto medioevo», *ALMA* 6, 1931, p. 1-96. *Clavis PL*, ²1961, nr. 2156-2247: «Vitae sanctorum Urbis ac totius Italiae».

[164] B. de Gaiffier, «Saints et légendiers d'Ombrie», *Études critiques d'hagiographie et d'iconologie*, Brüssel 1967, p. 62-80, hier p. 70. Wir vernachlässigen Laurentius von Spoleto, der zu den XII Syrern gehört, und Johannes Penariensis, der kein Martyrer ist, siehe oben p. 145.

VIII

GEMINO TERRA IPSA LUMINE CORUSCABAT

Von einem Goldenen Zeitalter Spaniens in eine apokalyptische Situation

1. DIE WESTGOTISCHE EPOCHE

2. DIE MOZARABISCHEN MARTYRER

Eine neue Aera martyrum 210 – Eulogius v. Córdoba, *Documentum martyriale* 210 – *Memoriale sanctorum* 211 – Anknüpfung an Eusebius 211 – Der Antichrist und die zweifelnden Zeitgenossen 212 – Eulogius, *Liber apologeticus martyrum* 213 – und seine *Vita Mahometi* 213 – Paulus Albarus v. Córdoba, *Vita vel passio B. Eulogii* 214 – Das Studium der Schrift 215 – Die Freunde 215 – *incentor martirii* 216 – Die Erneuerung lateinischer Kultur 217 – Freundschaftsbiographie 218 – Spanische Apokalypsen 219

Die älteste christliche Biographie Spaniens ist die Passion des hl. Fructuosus von Tarragona aus dem III. Jahrhundert[1]. Für die übrigen Martyrien in Spanien gilt Prudentius († 405) als der früheste Zeuge. Er hat in seinem *Peristephanon* besonders den Martyrern seines Heimatlandes Spanien den Dichterkranz geflochten. Der vierte Hymnus ist dem heiligen Vincentius von Saragossa gewidmet. Von diesem berühmtesten Blutzeugen Spaniens berichtet gleichzeitig eine *Passio S. Vincentii* in Prosa, die in der römischen Welt um 400 ungeheuer gewirkt hat. Augustinus ließ sie in seiner Bischofskirche lesen. Die Gläubigen hörten stehend den langen Text an, und Augustinus tröstete sie in der nachfolgenden Predigt, daß sie durch ihre Geduld «gleichsam als Martyrer mitgelitten haben»[2].

Die *Passio S. Vincentii*[3] ist ein spanisches Gegenstück zur römischen *Passio S. Laurentii*. Vincentius ist Diakon gleich Laurentius und trägt auch einen symbolischen Namen. In beiden Fällen achten die Autoren darauf, daß der dem Diakon vorgesetzte Bischof gebührend erwähnt wird. Das Komische und Theatralische der Laurentiuspassion hat in der *Passio S. Vincentii* keine Parallele. Dafür wird die Folge der Martern in einer Dichte geschildert, die kaum mehr überbietbar scheint. Alles Denkbare an römischer Justizfolter wird vom Praeses Datianus aufgeboten, um den Widerstand des Vincentius zu brechen. Von Wunde zu Wunde aber siegt das Opfer über den Verfolger[4]:

Torquitur, tunditur, flagellatur, exuritur et distentis membris crescebat corpus ad poenam; sed spiritus, qui Christum dominum fatebatur, in victoriam perdurabat.

«Er wurde gefoltert, geschunden, gegeißelt, gebrannt, und mit ausgespannten Gliedern wuchs sein Leib (in die Länge) zur Peinigung; aber der Geist, der Christus als Herrn bekannte, harrte aus bis zum Sieg.»

---

[1] Siehe *Band I*, p. 106 sq. Mit Spanien ist hier immer *Hispania*, die ganze Iberische Halbinsel, gemeint.

[2] *Longam lectionem audivimus . . . Novimus, quia patienter audistis et diu stando et audiendo tamquam martyres compassi estis*, Augustinus, serm. 274 in fin., *Migne PL* 38, 1841, col. 1253.

[3] Viele Fassungen: *Acta SS* Ian. t. 2, 1643, p. 394-397; Ruinart, *Acta martyrum sincera*, 1859, p. 400-406; M. Simonetti, *Rivista di archeologia cristiana* 32, 1956, p. 231-241.

[4] Zitat einer alten Fassung nach A. Fábrega Grau, *Pasionario Hispánico* t. 1, Madrid/Barcelona 1953, p. 106.

An keiner Stelle behauptet die Passio, Vincentius sei auf wunderbare Weise schmerzfrei geblieben, wie das die italienischen Martyrerromane so gern tun. Die Erzählung wird darum zwar nicht historisch, aber doch psychologisch stimmiger. Um letzteres geht es. Die Vincentiuspassion ist eine Psychomachie. Der Erfolg ist nicht nur aus dem Zeitgeschmack zu erklären, sondern auch aus dem überzeugenden Pathos der beiden Kämpfer. Das finstere Verlies verwandelt sich dem gefolterten Vincentius – wie den Frauen von Karthago vom Jahr 202/3 – in einen Locus amoenus, und dann entweicht seine Seele dem Verfolger. Der enttäuschte Peiniger will sich wenigstens am Leichnam rächen und versucht vergeblich, ihn verschwinden zu lassen.

Dies ist der für die frühmittelalterliche Passionsliteratur Spaniens maßgebende Text. Nach seinem Vorbild sind Passionen vieler spanischer Martyrer geschrieben worden, besonders solcher, von denen man schon etwas durch Prudentius' *Peristephanon* wußte. Der Praeses Datianus ist Bösewicht und Mittelpunkt einer ganzen «Familie» von Passionen geworden[5].

Die biographische Literatur Spaniens im frühen Mittelalter umfaßt nach dem *Index scriptorum latinorum medii aevi hispanorum* von Díaz y Díaz folgende Werke[6]:

saec. VI

Martin v. Braga, *Sententiae patrum Aegyptiorum*
Paschasius v. Dumio, *Liber Geronticon*

saec. VII

Sisebut, *Vita vel passio S. Desiderii episcopi Viennensis*
Confessio S. Leucadiae virginis Toletanae
Passio SS. martyrum Innumerabilium Caesaraugustanorum
Isidor von Sevilla, *De ortu et obitu patrum*
–, *De viris illustribus*
Redemptus, *Epistola de transitu S. Isidori*
Passio SS. Iusti et Pastoris
Passio S. Cucufatis[7]
Braulio v. Saragossa, *Vita S. Aemiliani*
–, *Renotatio librorum divi Isidori*

[5] B. de Gaiffier, «Sub Daciano praeside», *AB* 72, 1954, p. 378-396 mit Nachtrag *AB* 94, 1976, p. 18.

[6] M. C. Díaz y Díaz, *Index scriptorum latinorum medii aevi hispanorum*, Madrid 1959 [Lit. und Quellen für alle in diesem Kapitel behandelten Werke].

[7] Im *Index* noch saec. VIII datiert, aber revidiert von Díaz y Díaz, «Passionnaires, légendiers et compilations hagiographiques dans le Haut Moyen Âge espagnol», in *Hagiographie. Cultures et sociétés*, Paris 1981, p. 49-59.

Vitas patrum Emeretensium
Passio SS. Iustae et Rufinae
Ildefons v. Toledo, *De viris illustribus*
Passio S. Felicis Gerundensis
Vita S. Fructuosi
Julian v. Toledo, *Historia Wambae regis*
–, *Vita Ildefonsi*
Felix v. Toledo, *Vita Iuliani*
Valerius v. Bierzo, *Epistola de beatissimae Egeriae laude*
–, Vitas patrum-Ausgabe
Passio SS. Vincentii, Sabinae et Cristetae
Passio S. Eulaliae Emeritensis
Passio S. Eulaliae Barcinonensis

saec. VIII

Passio SS. Torquati et comitum
Passio SS. Emeterii et Celedonii
Passio SS. Servandi et Germani
Passio SS. Fausti, Ianuarii et Martialis
Passio S. Mantii[8]

saec. IX

Eulogius v. Córdoba, *Documentum martyriale*
–, *Memoriale sanctorum*
–, *Liber apologeticus martyrum*
Albarus v. Córdoba, *Vita vel passio S. Eulogii*

saec. X

Vita S. Froilanis episcopi Legionensis
Raguel v. Córdoba, *Passio S. Pelagii*
Vita vel passio B. Argenteae et comitum
Cixila v. Toledo (?), *Vita vel gesta S. Ildefonsi*[9]

[8] Im *Index* noch saec. X datiert, aber revidiert von Díaz y Díaz in der Vorrede zu seiner Neuausgabe «La ‹Passio Mantii› (BHL 5219)», *AB* 100, 1982, p. 327-339.

[9] Cixila war Bischof von Toledo um 780. Díaz hält die unter seinem Verfassernamen überlieferte Vita Ildefonsi (mit der berühmten Erscheinung der Muttergottes auf dem Bischofsthron der Kathedrale von Toledo, die Ildefons für seinen Meßtext zu Ehren Mariens und für den Liber de virginitate perpetua S. Mariae mit einem Meßgewand belohnt) für ein Werk des X. Jahrhunderts. Dagegen gibt J. Gil durch die Aufnahme in sein *Corpus scriptorum muzarabicorum* (t. 1, Madrid 1973, p. 61-65) zu erkennen, daß er früher datiert. De Gaiffier, «Les vies de S. Ildephonse», *AB* 94, 1976, p. 235-244, hat nochmals auf die Problematik

Vita Salvi abbatis Albeldensis
Passio SS. Aciscli et Victoriae
Passio SS. Verisimi, Maximae et Iuliae
Passio S. Victoris Ceraciensis

Die Aufstellung zeigt das Profil der biographischen Literatur Spaniens. Sie existiert im VI. Jahrhundert nur in der peripheren Zone der aus dem Griechischen übersetzten Apophthegmata. Sowohl Martin von Braga wie sein Schüler Paschasius von Dumio sind Übersetzer und arbeiten in dieselbe Richtung wie ihre italienischen Zeitgenossen. Ein Fortsetzer ist im VII. Jahrhundert Abt Valerius von Bierzo in Galicien, der eine Ausgabe der *Vitas patrum* besorgt, die aus dem Griechischen übersetzte Heiligenleben enthält[10].

Ein Goldenes Zeitalter erlebt Spaniens Biographie und lateinische Literatur überhaupt im VII. Jahrhundert, dem Jahrhundert der katholischen Gotenkönige. Das VIII. bringt mit der Eroberung Spaniens durch die Mauren (seit 711) einen scharfen Einschnitt; die biographische Produktion sinkt auf das Niveau anonymer Passionsliteratur. Der Rückgang setzt sich im IX. Jahrhundert fort. Erst im X. Jahrhundert wendet sich das Blatt; die Reconquista hat auch in der Literatur begonnen.

Literatur und Politik laufen in diesem Land stärker parallel als anderwärts. Es ist ein Symbol, daß die Biographie, die den Neubeginn des VII. Jahrhunderts einleitet, das Werk eines gotischen Königs ist.

1. DIE WESTGOTISCHE EPOCHE

Sisebuts *Vita vel passio S. Desiderii*[11] erzählt Leben und Leiden des Bischofs Desiderius von Vienne, der um 602-603 in einem Unzuchtsprozeß zum Exil verurteilt, vier Jahre später begnadigt, dann nochmals und zum Tode verurteilt wurde (606-607). Der Grund für seine Verurteilung war offenbar, daß er – gleich Columban – die Unmoral am burgundisch-austrasischen Hof angegriffen hatte. Nach allgemeiner Annahme schrieb Sisebut um 610, kurz bevor er

«de cette malencontreuse pièce hagiographique» hingewiesen und die Spätdatierung vertreten. In einigen Handschriften wird die Vita dem Bischof Helladius von Toledo zugeschrieben, der allerdings vor Ildefons gelebt hat.

[10] Zu diesem Komplex W. B., *Griechisch-lateinisches Mittelalter*, p. 119.

[11] ed. J. Gil, *Miscellanea Wisigothica*, Sevilla 1972, p. 53-68. Durch diese Ausgabe ist die von Krusch, *Merov.* t. 3, p. 630-637, überholt. Zum literarischen Porträt Sisebuts W. Stach, «König Sisebut ein Mäzen des isidorianischen Zeitalters», *Die Antike* 19, 1943, p. 63-76.

König des westgotischen Spanien wurde (612-621). Er hat mit der Lebensgeschichte des ersten «merowingischen Martyrers» einen aktuellen Stoff aufgegriffen. Man könnte sich wundern, daß er diesen so weit hergeholt hat. Doch wenn Gregor d. Gr. von Italien aus in den *Dialogi* die Greuel der bis 587 noch arianischen Westgoten in Spanien beschrieb, durfte Sisebut in Spanien auch die Untaten der Merowinger in Gallien schildern. Es kommt hinzu, daß Desiderius von Vienne ein Exponent der grammatischen Bildung im damaligen Gallien war, was ihn dem bildungsbeflissenen Westgoten sympathisch machte. Schließlich scheinen auch verwandtschaftliche Dinge mitzusprechen. Die teuflische Königin Brunichilde nämlich, der Bischof Desiderius zum Opfer fiel, war als *westgotische* Prinzessin nach Gallien gekommen. Sie, die Verwandte Sisebuts, steht ebenso im Zentrum des Interesses der *Vita S. Desiderii* wie der Titelheld. Man kann die Vita als eine Streit- und Schmähschrift wider Brunichilde auffassen. Mit epischen Farben schildert Sisebut ihren Untergang: wie die alte Königin nackt auf einem Kamel sitzt, das schon durch seine Gestalt die krummen Ränke abbildet, die man Brunichilde zur Last legt (*Est animal tortuosum immane magis obtinens corpus, habens et naturaliter quosdam anfractus*, c. 21), wie sie von ungezähmten Pferden zerrissen wird, wie ihre blutigen Glieder umherliegen, die Seele aber im kochenden Pech der Hölle brennt *(tenetur piceis arsura bullientibus undis)*. Auch als Haßfigur ist Brunichilde die Heldin der Erzählung. Der Heilige bleibt farblos, obwohl ihm Sisebut eine Sulpicius Severus (*epist.* III 10) nachgebildete große Abschiedsrede in Reimprosa in den Mund legt (c. 17) und *eius granditer gloriosum finem* (c. 19) so beschreibt, daß man die Kaskaden der Steinwürfe in Worten nacherlebt (c. 18). Die Böse beeindruckt mehr als der Gute.

Sisebuts Vita ist von Anfang bis Ende rhetorisch, steckt voller Wortspiele und sorgfältig gebauter Perioden. Nur das gelegentliche Vorkommen vulgärlateinischer Formen (*spulso* für *expulso*[12]) und ein hochgetriebener Manierismus (*granditer gloriosus*[13]) zeigen an, daß wir uns nicht mehr in der gallischen Rhetorik um 400, sondern in der «spanischen Nachklassik» des VII. Jahrhunderts befinden. In vielen Motiven, Topoi, Formulierungen stützt sich Sisebut auf ältere Passions- und Vitenliteratur. Neu ist der zeitgeschichtliche Ansatz der Passio; er beschreibt nicht ein weit zurückliegendes Martyrium, sondern ein zeitgenössisches. Sisebut hat damit die gallische Schriftstellerei herausgefordert[14].

[12] Zu dieser «Aphärese» Väänänen, *Introduction au latin vulgaire* ³1981, p. 48.

[13] *granditer* = *valde* scheint auf Sidonius Apollinaris zurückzugehen, E. Wölfflin, «Zur lateinischen Gradation», *Archiv für lateinische Lexikographie und Grammatik* 1, 1884, p. 93-101, und *ThLL* VI 2, col. 2188, l. 14-17.

[14] Diese hat die Herausforderung angenommen. Noch zu Lebzeiten Sisebuts, bald

Isidor von Sevilla (599-636), der literarische Freund König Sisebuts[15], hat das biographische Reihenwerk *De viris illustribus* fortgesetzt. Der Grundstock geht zurück auf Hieronymus, der im Jahr 393 in Palästina seinen Katalog von 135 dem Christentum zuzuzählenden Schriftstellern (von Petrus bis zu sich selbst) publizierte[16]. Ihn setzte um 470 Gennadius von Marseille fort mit 101 Kurzbiographien weiterer christlicher Schriftsteller (von Jakob von Nisibis bis zu sich selbst[17]). Isidor von Sevilla supplementierte um 616-619 weitere 33 Biographien (von Hosius von Córdoba bis Maximus von Saragossa[18]). Isidor folgte in seiner Darstellung im wesentlichen dem durch Hieronymus und Gennadius vorgegebenen Schema: Name und Herkunft, manchmal auch Lehrer, Amt, besondere Eigenschaften und Schicksale, Werke, manchmal mit Inhalt, Lebenszeit. Besondere Sorgfalt hat er auf die Chronologie verwendet. Seine Zeitangaben sind genauer als die seiner Vorgänger. Das hängt damit zusammen, daß der zeitliche und räumliche Einzugsbereich seines Katalogs enger ist. Im Unterschied zu Hieronymus und Gennadius verzichtet er fast ganz auf griechische Autoren. Neu ist das Erscheinen einer Frau unter den Viri illustres (c. 5 Proba, die Verfasserin des Virgilcentos). Der spanische Anteil an der christlichen Literatur tritt hervor. Einen Ehrenplatz erhält Leander von Sevilla, Isidors Bruder, der Goten und Romanen religiös geeint und damit die spanische Nation geschaffen hat. Isidor verzichtet darauf, am Ende der Reihe sich selbst zu präsentieren, obwohl er das mit demselben Recht wie Hieronymus und mit besserem als Gennadius hätte tun dürfen. Um so mehr stellt er den anderen Großen seines Zeitalters ins Licht (c. 27):

Gregorius papa Romanae sedis apostolicae praesul compunctione timoris dei plenus et humilitate summus, tantoque per gratiam spiritus sancti scientiae lumine praeditus, ut

nach 615, wurde in Vienne eine «hauseigene» Desideriusvita geschrieben, siehe oben p. 66.

[15] Isidor hat Sisebut De natura rerum gewidmet. Er würdigt den König in Historia Gothorum c. 60 (*Auct. ant.* t. 11, p. 291): *Fuit autem eloquio nitidus, sententia doctus, scientia litterarum ex parte inbutus.* Grundlegend zu Isidor J. Fontaine, *Isidore de Séville et la culture classique dans l'Espagne wisigothique*, 3 Bde., Paris 1959-1983.

[16] Hieronymus, De viris illustribus, ed. Richardson, *TU* 14/1, 1896, p. 1-56. Siehe *Band I*, p. 146 sqq.

[17] Gennadius, De viris illustribus, ed. Richardson, *TU* 14/1, 1896, p. 57-97. Zur Kapitelzahl R. Blum, *Die Literaturverzeichnung im Altertum und Mittelalter*, Frankfurt a. M. 1983, col. 115 sq.

[18] Maßgebende neue Ausgabe C. Codoñer Merino, *El «De viris illustribus» de Isidoro de Sevilla*, Salamanca 1964. Eine Fassung mit 46 Biographien ist ediert von G. v. Dzialowski, *Isidor und Ildefons als Litterarhistoriker*, Münster i. W. 1898.

non modo illi praesentium temporum quisquam doctorum, sed nec in praeteritis quidem par fuerit umquam.

«Papst Gregor, Bischof auf dem römischen Stuhl, war voller Zerknirschung aus Gottesfurcht, der Größte an Demut und durch die Gnade des heiligen Geistes mit solchem Licht der Wissenschaft begabt, daß ihm nicht nur kein Gelehrter der gegenwärtigen Zeiten gleichkam, sondern auch keiner aus den vergangenen.»

Die Tradition schreibt Isidor ein zweites biographisches Werk zu: *De ortu et obitu patrum*. In der Forschung wurde es lang als ps.isidorisch bezeichnet; die neueste Ausgabe setzt jedoch wieder den Namen Isidors über das kleine und berühmte Werk[19]. Es besteht ursprünglich aus 77 Biographien zu Gestalten des Alten und Neuen Testaments von Adam bis zum Paulusschüler Titus. Die Reihenfolge ist die des Auftretens in der Bibel. Die Biographien enthalten knapp gehaltene Angaben *(sententiali brevitate)* über Name, Herkunft, Rang, Eigenschaften, Werke, Tod und Begräbnisort[20]. Das Schema wird nicht so starr angewandt wie in der Serienbiographie des *Liber pontificalis*, sondern eher so locker wie im Buchtyp *De viris illustribus*. Die Monotonie des parataktischen Satzbaus *(Hic ... Hic ... Ibi ... Ubi ... Est autem hic ...)* erinnert aber doch wieder an den *Liber pontificalis*. Der erste Satz der einzelnen Abschnitte von *De ortu et obitu patrum* ist meist eine Ellipse[21]: ohne Prädikat wird die Figur mit ihren wesentlichen Attributen in einem litaneiartigen[22] Elogium aufgerufen[23]:

[19] C. Chaparro Gómez (ed.), *Isidoro de Sevilla, De ortu et obitu patrum*, Paris 1985. Ältere Ausgabe *Migne PL* 83, col. 129-156.

[20] In der Vorrede ist das Programm so skizziert: *Quorundam sanctorum nobilissimorumque virorum ortus vel gesta cum genealogiis suis in hoc libello indita sunt; dignitas quoque et mors eorum atque sepultura sententiali brevitate notata* «In diesem Büchlein sind Geburt, Taten samt Genealogie etlicher heiliger und sehr bekannter Menschen angegeben; auch ihre Würde, ihr Tod und Begräbnis ist kurz zusammengefaßt», ed. Chaparro Gómez, p. 103. *Viri* ist neutral aufgefaßt; es sind auch Frauen beschrieben.

[21] Die Ellipse des Prädikats im ersten Satz ist eine rhetorische Figur, die schon relativ häufig in den Biographien des Venantius Fortunatus vorkommt: Vita S. Germani (*Merov.* t. 7, p. 372, zitiert *Band I*, p. 282), Vita S. Radegundis (*Merov.* t. 2, p. 365), Vita S. Marcelli (*Auct. ant.* t. 4/2, p. 50), Vita S. Severini Burdegalensis (*Merov.* t. 7, p. 219).

[22] So am auffälligsten zu Beginn der Marienvita (De ortu et obitu patrum c. 66): *Maria, quae interpretatur domina sive inluminatrix: clara stirpis David, virga Iesse, hortus conclusus, fons signatus, mater domini, templum dei, sacrarium spiritus sancti, virgo sancta, virgo feta, virgo ante partum, virgo post partum.*

[23] De ortu et obitu patrum c. 26, ed. Chaparro Gómez, p. 143 sqq.

Aaron: frater Moysi et insignis miraculorum socius atque in lege sacerdos domini primus, cuius virga sorte electa fronde et germine floruit, quique turabulum in dextera gestans furenti se flammae obposuit atque stans inter vivos et mortuos obiectu sui corporis transire ignem ad agmen viventium non permisit. Hic per hostiam victimarum et sacrificium sanguinis futuram Christi passionem expressit. Hic ius et principatum sacerdotii per ordinem generis et successionis suae transmisit . . . mortuus est iuxta praeceptum domini in monte Hor, qui est iuxta Petram, insignem Arabiae urbem. Ibi et sepulta iacet soror eius Maria, ubi etiam et nunc usque ostenditur rupis, qua percussa Moyses aquas sitienti populo praebuit. Est autem hic locus in extremis finibus Idumaeorum.

Nm 16, 48

«Aaron: Bruder des Moses, hervorragender Teilhaber an seinen Wundern und erster Priester des Herrn nach dem Gesetz, dessen durch Weissagung erwählter Stab in Laub und Knospen blühte, der mit dem Rauchfaß in der Rechten sich dem rasenden Brand entgegensetzte und ‹zwischen Lebenden und Toten stehend› dadurch, daß er seinen Leib entgegenstellte, das Feuer nicht auf die Schar der Lebenden übergreifen ließ. Dieser deutete durch das Schlachtopfer der Tiere und das Opfer des Blutes auf das künftige Leiden Christi hin. Dieser übermittelte Recht und Vorrang des Priestertums nach der Ordnung seines Stammes und seiner Nachkommenschaft . . . er starb gemäß dem Befehl des Herrn auf dem Berge Hor bei Petra, einer hervorragenden Stadt Arabiens. Dort liegt auch seine Schwester Maria begraben; dort wird auch bis jetzt der Felsen gezeigt, den Moses schlug und damit dem dürstenden Volk Wasser schenkte. Es liegt aber dieser Ort an den Grenzen des Idumäerlandes.»

Das vielfach nützliche, als Anfängerlektüre, «ikonistisch»-biographische Einführung in die Bibel und Reiseführer brauchbare Büchlein ist ein Bestseller geworden. Schon aus dem VIII. Jahrhundert (einschließlich der Jahre um 800) ist es in 13 Handschriften überliefert. Dabei ist schon eine erweiterte Fassung, die mittels einer aus dem Griechischen übersetzten Sammlung von Prophetenviten die Zahl der Kurzbiographien von 77 auf 85 erhöhte[24].

Ildefons von Toledo (657-667) hat Isidors *Viri illustres* fortgesetzt[25]. Die Perspektive wird zunehmend enger: Von den dreizehn[26] berühmten Männern,

---

[24] A. Vaccari, «Una fonte del ‹de ortu et obitu Patrum› di S. Isidoro», in *Miscellanea Isidoriana*, Rom 1936, p. 168. In der Ausgabe von Chaparro Gómez sind die Nachtragskapitel eingeklammert.

[25] Codoñer Merino, *El «De viris illustribus» de Ildefonso de Toledo*, Salamanca 1972. Ältere Ausgabe von Działwoski (wie Anm. 18). Überblick A. Braegelmann, *The Life and Writings of Saint Ildefonsus of Toledo*, Diss. Washington 1942.

[26] In den älteren Ausgaben sind es vierzehn, weil ein gegenüber Isidor erweitertes Gregorkapitel an der Spitze steht. Aber dieses Kapitel ist, wie Codoñer Merino feststellt, in den maßgebenden Handschriften nicht enthalten und deshalb nicht als authentisch anzusehen.

die er feiert, sind sieben Bischöfe der Königsstadt Toledo. Da es so viele Schriftsteller unter den Toledaner Bischöfen gar nicht gab, änderte Ildefons das Programm. Die *memoria gloriosa* (praef.), um die es ihm geht, konnte sowohl durch Schriften als auch durch das lebendige Beispiel erworben sein. So kommt es, daß im Extremfall ein Mann in die von Hieronymus begründete illustre Gesellschaft der christlichen Schriftsteller geriet, von dem *nichts* Schriftliches überliefert ist und der sogar nichts Schriftliches von sich geben wollte[27]: *Scribere renuit, quia quod scribendum fuit, quotidianae operationis pagina demonstravit* «Schreiben wollte er nicht, denn was zu schreiben gewesen wäre, zeigte die Seite seines täglichen Wirkens»! Damit war der Begriff der christlichen Literatur zu einer Metapher für christliches Handeln aufgelöst *(quotidianae operationis pagina).* Der Tugendkatalog, bisweilen elliptisch und litaneiartig wie in *De ortu et obitu patrum* formuliert, konnte den Katalog der Werke ersetzen. Den Gipfel seiner Bedeutung erreichte dieser neue Vir illuster nicht, wenn er ein großes Buch schrieb, sondern ein Wunder tat. Das Wunder, allen voran das für das Bischofsamt charakteristische Feuerwunder[28], hält Einzug in *De viris illustribus.*

Mit dieser neuerlichen Verengung der Perspektive (nach Gennadius und Isidor) und Uminterpretation des alten Programms ist der von Hieronymus begründete Buchtyp seinem Ende nahe. Er kann nur mehr in Toledo als Katalog der Bischöfe in der Metropole des westgotischen Spanien fortgeführt werden. Das ist in der Tat geschehen: Julian von Toledo (680-690) fügte die Biographie des Ildefons hinzu[29] und Felix von Toledo († um 700) wiederum die Vita des

---

[27] Ildefons, De viris illustribus c. 6: Helladius von Toledo, ed. Codoñer Merino, p. 126.

[28] Ildefons, De viris illustribus praef. (erstes der vier Toledaner Wunder der Vorrede) und c. 2 Montanus von Toledo, ed. Codoñer Merino, p. 112 und 120. Ein Feuerwunder ist auch das erste von einem Papst tätig gewirkte Wunder im Liber pontificalis (Paschalis I., 817-824, siehe oben p. 129). Das typisch Bischöfliche daran ist der indirekte Verweis auf Aaron, den ersten Sacerdos des Alten Bundes, der mit dem Weihrauchfaß in der Hand den Flammen Einhalt gebot (Nm 16, 46-48; vgl. De ortu et obitu patrum c. 26, oben p. 184).

[29] Einen Überblick über die verschiedenen Rezensionen – einschließlich der Ildefonsvita des mysteriösen Cixila – gibt de Gaiffier, «Les vies de S. Ildephonse» in *AB* 94, 1976. Letzter Druck der ältesten Fassung U. Dominguez del Val, *Revista española de teología* 31, 1971, p. 138 sq., nach León, Archivo Catedral 22. Die Hs. enthält die komplette De viris illustribus-Reihe von Hieronymus bis zur Julianvita des Felix von Toledo. Sie entstand in Córdoba um 840, cf. Díaz y Díaz, *Códices visigóticos en la monarquía leonesa*, León 1983, p. 57-88. – Anderer Druck der ältesten Fassung der Ildefonsvita *Acta SS* Ian. t. 2, 1643, p. 537. Die zweite (interpolierte) Fassung mit der Anekdote vom wütenden Vater, der den ins Kloster entweichenden Sohn verfolgt, *Migne PL* 96, col. 43 sq.

Julian[30]. Dann schließt der Untergang des Westgotenreichs (711) dieses Kapitel der Literatur ab. Anders als der *Liber pontificalis* ist *De viris illustribus* erklärbar und logisch zu seinem Ende gekommen. Erst in der für die Literaturgeschichtsschreibung wichtigen Zeit um 1130 ist neu an Hieronymus angeknüpft worden.

Isidor von Sevilla, die überragende Figur des Zeitalters, ist im VII. Jahrhundert dreimal gewürdigt worden. Doch ist dabei keine Vita im eigentlichen Sinn. Nur einem Teil einer klassischen Vita entspricht die *Epistola de transitu S. Isidori*[31], in der ein Kleriker Redemptus schildert, wie Isidor «Buße tat, sein Sündenbekenntnis vor Gott und den Menschen ablegte und aus dieser Welt zum Himmel wanderte». Isidors Freund und literarischer Erbe Braulio schrieb eine *Renotatio librorum divi Isidori*[32], in der er ein Werkverzeichnis gab und Isidors Leistung mit einem Cicerozitat würdigte:

Nos in nostra urbe peregrinantes errantesque tamquam hospites tui libri quasi domum reduxerunt, ut possimus aliquando, qui et ubi essemus, agnoscere. Tu aetatem patriae, tu descriptiones temporum, tu sacrorum iura, tu sacerdotum, tu domesticam publicamque disciplinam, tu sedium, regionum, locorum, tu omnium divinarum humanarumque rerum nomina, genera, officia, causas aperuisti.

«Wir waren in unserer Stadt wie herumirrende Pilger und fremde Gäste, bis uns deine Bücher gleichsam nach Hause führten, damit wir einmal erkennen konnten, wer und wo wir sind. Du hast das Alter des Vaterlandes, die Schilderungen der Zeiten, die Rechte des Heiligen und der Priester, die Ordnung des Hauses und des Staates, die Namen, Arten, Dienste und Gründe der Sitze, Gegenden, Orte, ja aller göttlichen und menschlichen Dinge eröffnet.»

Dies ist im Urtext ein Lob Varros aus dem Munde Ciceros (*Academica* I 3). Ein schöneres Zitat hätte Braulio nicht finden können, um Isidor als Schriftsteller zu charakterisieren. Der Verfasser der *Etymologiae* war keinem antiken Schriftsteller so zu vergleichen wie dem Enzyklopäden Varro.

Eine dritte zeitgenössische Würdigung Isidors steht in der von Ildefons von Toledo zusammengestellten Reihe *De viris illustribus*. Eigenartigerweise fand sich im frühen Mittelalter keiner, der aus diesen Stücken und Isidors Briefen das Material zu einer größeren Vita geschöpft hätte. Erst nach der Translation der Reliquien Isidors nach León (1063) ist dies geschehen.

---

[30] Felix v. Toledo, Vita Iuliani, *Acta SS* Mart. t. 1, 1668, p. 785 sq. *Migne PL* 96, col. 445-452.

[31] *Migne PL* 81, col. 30-32 und 82, col. 68-70. Der schöne Freundes-Briefwechsel zwischen Isidor und Braulio bei J. Madoz, *Epistolario de S. Braulio de Zaragoza.* Edición crítica según el códice 22 del Archivo Capitular de León, Madrid 1941.

[32] *Migne PL* 82, col. 65-68.

Die erste spanische Mönchsbiographie ist die *Vita S. Aemiliani*. Braulio schrieb sie um 635-640 für seinen Bruder Fronimianus[33]. Fronimianus war Abt des Klosters San Millán de la Cogolla (in der Rioja genannten Landschaft), das über dem Begräbnisort des heiligen Aemilian († 574) entstanden war. Die Vita ist breit angelegt. Ihr geht voraus ein längerer Widmungsbrief, in dem Braulio Auftraggeber und Gewährsleute nennt. Die Vita ist für die Lesung innerhalb der Messe am Fest des heiligen Aemilian (12. XI.) bestimmt und wird am Ende (c. 38) *sermo* genannt. Der Empfänger wird, wie üblich, aufgefordert zu korrigieren, gleichzeitig aber an seine Pflicht zur Verbreitung des Werks erinnert: *Meum fuit obedire; tuum erit, si dignum probaveris, publicare.* Auch den bestellten Hymnus hat Braulio geliefert[34]. Eine Heiligenpredigt jedoch, die man auch von ihm erwartete, hat er nicht hinzufügen wollen, weil die Verlesung der als *sermo* konzipierten Vita so viel Zeit beanspruche, daß eine zusätzliche Predigt beschwerlich wäre. Das Meßformular hat Braulios Diakon Eugen geschrieben[35].

Es folgt der Prolog (c. 1-7), in dem sich Braulio mit verschiedenen Topoi auseinandersetzt, am Schluß mit dem berühmten Rhetorenrezept[36]: «wenn einer von niedriger Herkunft ist, soll man ihn mehr loben, daß er die Niedrigkeit

---

[33] *Migne PL* 80, col. 699-714; ed. L. Vázquez de Parga, Madrid 1943; ed. I. Cazzaniga, *Bollettino del Comitato per la preparazione della edizione nazionale dei Classici greci e latini* NS 3, 1954, p. 22-44 («Edición tentativa» nach Díaz y Díaz, *Libros y librerías en la Rioja altomedieval*, Logroño 1979, p. 98 n. 2). Die zweisprachige Ausgabe von J. Oroz in der Zs. *Perficit* II 9, 1978, p. 178-222 gibt im wesentlichen den Text von Vázquez wieder (ohne kritischen App.). Zur sozialgeschichtlichen Interpretation H.-J. Diesner, «Braulios Vita S. Aemiliani und die frühchristliche Biographie», *Mlt. Jb.* 11, 1976, p. 7-12. Die Vita S. Aemiliani ist für spanische Überlieferungsverhältnisse gut tradiert. In alten Handschriften aus San Millán de la Cogolla, dem Hauptort der Verehrung des Heiligen, ist die Vita innerhalb der Sammlung des Valerius von Bierzo (Madrid, Biblioteca de la Academia de la Historia cód. 13, saec. X) und mit der Vita S. Martini überliefert (ib., cód. 47, saec. XI); zu diesen Handschriften, Díaz, *Libros y librerías en la Rioja*, p. 133 sqq. und 181 sqq.

[34] Inc. O *magne rerum, Christe, rector inclite*, in iambischen Senaren; *AH* 27, p. 125 sq.

[35] Ch. H. Lynch, *Saint Braulio, Bishop of Saragossa (631-651)*. His Life and Writings, Washington 1938, p. 223 sq.

[36] cf. Quintilian, Institutio oratoria III 7, 10. Das biographische Konzept, das Braulio demgegenüber befolgt, stammt aus der Vita Cypriani von Pontius: «Die Taten eines Mannes dürfen erst ab dem Zeitpunkt gerechnet werden, wo er Gott geboren wurde», siehe *Band I*, p. 60.

seines Geschlechts durch die Würde seiner Sitten geschmückt hat.» Dann sagt Braulio, wo für ihn das relevante Leben beginnt[37]:

Igitur a conversatione, eius principio, † nos quoque dicendi ratio†[38]; Christo favente eiusque beati viri oratione conatus nostros adiuvante sumamus exordium, qualis exstitit a vicesimo aetatis suae anno.

«Also mit seiner Bekehrung[39], seinem Beginn, beginnen auch wir unsere Darlegung; mit Christi Gunst und Unterstützung unserer Versuche durch das Gebet des seligen Mannes wollen wir als Anfang nehmen, wie er in seinem zwanzigsten Jahr lebte.»

Abermals nennt Braulio seine Gewährsleute und kommt nach langen Präliminarien endlich zum Thema (c. 8).

Futurus pastor hominum erat pastor ovium minabatque oves ad virecta montium et, ut mos esse solet pastorum, citharam vehebat secum, ne ad gregis custodiam torpor inpediret mentem otiosam minusque exercitatione suspensam. Quumque ad dispositum caelitus pervenisset locum, divinitus in eum inruit sopor …

«Der künftige Menschenhirt war ein Hirt von Schafen, trieb Schafe auf die Bergweiden und trug, wie es Brauch der Hirten ist, eine Zither bei sich, damit bei der Wache über die Herde der müßige und durch keinerlei Übung erhobene Geist nicht abstumpfe. Als er an den vom Himmel vorbestimmten Ort kam, fiel von Gott her Schlaf über ihn …»

Der Hirte wendet sich im Schlaf von der Zither zur heiligen Schrift *(in litterarum instrumenta)* und zur Kontemplation, erwacht, verläßt das Land und sucht seine Einöde (*heremus*, c. 8). Beim Eremiten Felix findet er Unterweisung (c. 9). Vierzig Jahre lebt er einsam am *mons Dircetius* (c. 11). Ein Bischof Didimius

[37] ed. Vázquez de Parga, p. 13; cf. Cazzaniga, p. 26. Zu Unrecht steht der Satz bei beiden Editoren mitten im Kontext von c. 6. Das in der biographischen Literatur seit Sulpicius Severus häufige, aus Sallust übernommene Eingangssignal *Igitur* (siehe *Band I*, p. 201) und das Kapitelverzeichnis (ed. Vázquez, p. 7: *I. De eius conversationis initio)* zeigen, daß hier der eigentliche Text der Vita beginnt. Die eingeführte Kapiteleinteilung (der wir folgen) ist auch sonst wenig glücklich.

[38] Der Satz lautet bei Cazzaniga, p. 26: *Igitur a conversationis eius principio, nos quoque dicendi, Christo … sumamus exordium* und «offre una struttura di chiara tradizione latina». Allerdings haben nur die jüngeren Handschriften diese glatte Struktur. Lateinische Tradition ist seit Possidius' Augustinusvita auch die Betonung des Anfangs durch ein Anakoluth im Eingangssatz, *Band I*, p. 227 und 233 sq. Siehe auch p. 74 sq.

[39] Über *conversatio* «Bekehrung» (von *conversare*) im Gegensatz zu *conversatio* «Wandel» (von *conversari*) Chr. Mohrmann, «La langue de saint Benoît», *Études sur le latin des chrétiens* t. 2, Rom 1961, p. 325-345, hier p. 342: «la rareté de cette acception provient en grande partie de ce que le mot a été éliminé de nos textes et remplacé par *conversio* …»

macht ihn zum Priester und Pfarrer in seiner Heimat. Aemilian ist nun ein alter Mann. Er gilt als ein Weiser, obwohl er gerade die ersten acht Psalmen auswendig kann. Seine Weisheit ist eben von der Art eines Antonius und Martin (c. 12). Dem Bischof wird zugetragen, daß Aemilian das Kirchenvermögen mindere, offenbar durch Almosengeben. Der Bischof tobt gegen Aemilian und schickt ihn wieder in die Einöde (c. 18). Aber die Menschen gehen ihm nach, und Wunder geschehen (c. 14-31).

Unter den Wundergeschichten sind einige mit «Widerhaken». Einmal, da ihn die Armen bedrängen, schneidet sich Aemilian die Ärmel seiner Tunika ab[40]. Ein frecher Bettler drängt sich vor, nimmt die abgeschnittenen Ärmel und den Mantel Aemilians dazu. Die übrigen Bettler greifen den Aufdringlichen mit ihren Stöcken an und verprügeln ihn (c. 27). Ein Martin hätte mit imperatorischem Gestus eingegriffen, und ein Johannes Eleemosynarius wäre tief betrübt gewesen; Aemilian und sein Biograph sehen es als gerechte Strafe. – Zwei Räuber stehlen Aemilian das Pferd, das er für den Weg zur Kirche benützt. Nach einiger Zeit verliert jeder der beiden ein Auge. Sie kehren zum heiligen Mann zurück, bringen ihm sein gestohlenes Pferd wieder, offenbar in der Hoffnung, geheilt zu werden. Der heilige Mann nimmt das Pferd, wegen dessen Besitz er sich nun Vorwürfe macht, verkauft es und gibt den Erlös den Armen. Die Räuber aber werden keineswegs geheilt. Es klingt ein wenig gesucht, wenn Braulio die Bibel zitiert, daß es besser sei, mit einem Auge ins Himmelreich einzugehen als mit zweien zur Hölle zu fahren (c. 31). Da bleibt ein ungelöster Rest, ein Stück harte Hirtenwelt, in der für alle Zeit gezeichnet bleibt, wer einmal die Regeln verletzt. Braulio läßt diese Mentalität realistisch hervortreten. Aemilian wird 100 Jahre alt (c. 32). *Vale, vale, Emiliane beate*, so verabschiedet sich der Autor von dem Heiligen und empfiehlt sich seinem Schutz (c. 34), nicht ohne noch «zwei oder drei Wunder» nach dem Tode anzuführen (c. 35-38).

Braulio schrieb in einem Abstand von mindestens 60 Jahren zum Tod Aemilians († 574). Angesichts dieser Distanz verwundert es nicht, daß er das Leben des Heiligen nur in großen Zügen überblicken kann. Die Rundzahlen zeigen das: Mit 20 Jahren Conversio, nach 40 Jahren das Priestertum, nach weiteren 40 der Tod. Sulpicius Severus hatte das Leben Martins absichtlich zur Wunderserie verfremdet, Braulio tat es notgedrungen[41]. Die Wunder, die Aemilian

[40] Es handelt sich hier nicht, wie gelegentlich gesagt wurde, um eine «Überbietung» der bekannten Mantelteilung des hl. Martin (Vita S. Martini c. 3), sondern eine Variation der von Sulpicius Severus in Dialogi de vita S. Martini II 1 erzählten Geschichte, wie Martin in einem viel zu kurzen, struppigen Gewand Messe feiert.

[41] Braulio ist sich des Wunderseriencharakters der Vita bewußt und bereitet den Leser durch das Incipit (nach dem Kapitelverzeichnis; in den Ausgaben von Vázquez und Cazzaniga «c. 4») darauf vor: *Insignia miraculorum …*

während seiner letzten 40 Jahre wirkte, lagen noch am nächsten; sie waren außerdem die spirituellen Gründungsurkunden des Klosters, das unter seinem Namen ‹San Millán› entstand.

Sprachlich[42] ist Braulio vielseitig. Er gestaltet rhetorische Höhepunkte in heftigen Kontrasten. Den Zornausbruch des Bischofs – ein gewagtes Stück Literatur in der von Bischöfen geprägten kirchlichen Welt des westgotischen Spanien – läßt der Mönchspriester Aemilian standhaft über sich ergehen (c. 13):

Iam dictus antistes facibus irae accenditur et invidia ob eius virtutes tenebratur. Intuens in virum dei vehementer invehitur. Quumque, ut se habet animus furia ebrius, iracundiae crapulam esset ructatus, vir dei egregius sanctitate munitus patientia tutus, tranquillitate consueta persistebat immotus.

«Der genannte Bischof entbrannte von den Fackeln des Zorns und verfinsterte sich aus Neid über dessen Tugenden. Er blickte den Mann Gottes an und fuhr heftig auf ihn los. Und als er, wie es beim wuttrunkenen Geist zu sein pflegt, den Rausch seines Zorns ausgespien hatte, da verharrte der vortreffliche Mann Gottes, bewehrt durch Heiligkeit, sicher durch Geduld unbewegt in seiner gewohnten Ruhe.»

An einer Stelle spielt Braulio mit der Häufung von Superlativen: *Sceleratissimum ... daemonem sustinebat, qui eousque monstruosissime ... incubabat, ut foedissima quaedam turpissimaque quotidie inferebat* (c. 24). Ziemlich durchgängig sucht er den Effekt des Reimes in den Satzpausen, die Reimprosa[43]. Der Spanier steht hier in einer spätlateinischen Tradition, die am stärksten bei den «afrikanischen» Autoren ausgeprägt ist, z. B. bei Ferrandus von Karthago, der um 540 die *Vita S. Fulgentii*, das letzte bedeutende Bischofsleben der nordafrikanischen Kirche, in Reimprosa schrieb.

Bischof Braulio von Saragossa (631-651) galt früher auch als Verfasser der «Leidensgeschichte der Unzähligen Martyrer von Saragossa» *Passio SS. martyrum Innumerabilium Caesaraugustanorum*[44]. Diese Zuschreibung ist in keiner alten Hs. zu finden. Aus der Passio selbst scheint hervorzugehen, daß derjenige, der sie schrieb, die Kirche des Martyres Innumerabiles in Saragossa konsekriert hat[45], das heißt, daß er ein Bischof war. Eine neue Untersuchung denkt an den

[42] Zusammenstellung einiger grammatischer Besonderheiten (wie *minare* = *minari* in unserem zweiten Zitat) am Ende der Ausgabe von Cazzaniga.

[43] Jeweils am Anfang der drei zitierten Texte *principio – ratio; ovium – montium – pastorum – secum; accenditur – tenebratur – invehitur*. Die Reime unterstreichen die sinntragenden Wörter.

[44] ed. Fábrega Grau, *Pasionario Hispánico* t. 2, 1955, p. 371-378; *Acta SS* Nov. t. 1, 1887, p. 643-649; *Migne PL* 80, col. 715-720. Wir folgen dem Druck der *Acta Sanctorum* (rechte Spalte).

[45] *Aulam denique ob eorum honorem omnipotenti domino consecrabimus* (= *consecravimus*), c. 9.

als Dichter bekannten Eugen II. von Toledo (647-657), der vor seiner Erhebung zum Bischof Mönch in Saragossa und Vertrauter Braulios war[46].

Es ist die rhetorisch gefeilteste spanische Passio des VII. Jahrhunderts. Man könnte ein Buch füllen mit der detaillierten Beschreibung und Analyse ihres schweren Prunkpanzers von wohlgesetzten Worten. Nur ein einziger rhetorischer Faden soll hier herausgegriffen werden, weil er für die Rhetorik der lateinischen Biographie wichtig ist: die Formulierung der jeweiligen Eingangsworte. Der Verfasser der Passio kennt das Gewicht der ersten Worte in der lateinisch gesprochenen Rede und setzt seine Anfänge Kapitel für Kapitel als Gliederungselemente ein:

c. 1 *Priscorum mundialium gesta virorum:* Prologbeginn mit dem Genetiv Plural, wie oft in der lateinischen Biographie.
c. 2 *Igitur:* Signal zur Programmskizze des Autors ~ Vita S. Martini (c. 2)[47].
c. 3 *Temporibus Diocletiani:* Historischer Hintergrund.
c. 4 *Cum igitur Spaniae provinciam:* Die Erzählung.
c. 5 + 6 *Cum igitur devotionis intentionem:* Fortsetzung der Erzählung. Rede des Wüterichs Datianus.
c. 7 *Denique percurrunt:* Wirkung der Rede.
c. 8 *Itaque obserantur:* Das Massenmartyrium.
c. 9 *Vae tibi:* Verfluchung des Verfolgers.
c. 10 *O felix:* Preis der Stadt Saragossa.
c. 11 *Nos autem:* Gebet.

Das Vorbild ist wohl die *Passio martyrum Acaunensium*, die Geschichte der Thebäischen Legion von Eucherius von Lyon[48]. Wie die *Passio Acaunensium* ist die *Passio Innumerabilium* als öffentliche Rede für den jeweiligen Tag des Heiligen konzipiert. Spätestens seit dem 22. September 515 ist in St. Maurice im Wallis das Encomium der Thebäer auch öffentlich erklungen. Genauso soll es nach dem Willen des Verfassers der *Passio SS. martyrum Innumerabilium* jeweils am 3. November in Saragossa sein. Beide Texte haben als Mitte eine «Rede in der Rede». Bei Eucherius spricht die Botschaft des *primicerius* Mauri-

[46] G. Palermo, «La ›Passio SS. Martyrum Innumerabilium Caesaraugustanorum‹», *Orpheus* 24/25, 1977/1978, p. 67-101 (mit Druck der Passio nach *Acta SS*). Ildefons von Toledo weiß in seiner De viris illustribus-Biographie allerdings nichts von einer Martyrerpassio aus der Feder seines Vorgängers Eugens II.

[47] *Band I*, p. 201.

[48] *Band I*, p. 261-265.

tius für die Soldaten des Guten. Beim Verfasser der Geschichte der Unzähligen Martyrer motiviert die Rede des *signifer* Datianus die Soldaten zum Bösen. Das Böse dominiert in der Passio der Martyrer von Saragossa. Das geballte Dunkel des Textes lichtet sich auf zu Lob und Gebet; auf das Blitzen mit Wundern ist verzichtet.

Ein lateinisches Erzähltalent hat um 640 in Mérida die *Vitas patrum Emeretensium* geschrieben[49]. Schon der Titel gibt zu erkennen, welche Art von Literatur beabsichtigt ist: *Vitas patrum*[50]. Der Mut, an diesem großen Sammelwerk christlichen Mönchtums weiterzuschreiben, ist aus Gregors *Dialogi* geschöpft; von ihm stammt auch das nationale Konzept[51], das unser Autor zu einem regionalen verengt. Die erste Hälfte des Werks bilden Geschichten von heiligen Mönchen aus Mérida, die zweite eine Bischofsgeschichte der Stadt von der Mitte des VI. Jahrhunderts bis um 610.

Der erste heilige «Mönchsvater» ist ein Junge namens Agustus, der in der Eulalia-Kathedrale von Mérida dient. Er wird krank, erlebt eine Jenseitsreise, deren Erzählung seine Umgebung so erregt wie später im Jahr 824 ein ähnlicher Vorfall die Reichenau *(Visio Wettini)*. Er stirbt und erscheint noch einmal nach seinem Tod (c. 1). Ein der Völlerei verfallener Mönch wird von Kindern ermahnt, bekehrt sich, stirbt reumütig und ist, wie sein nach fünfzehn Jahren noch unverwester Leib zeigt, offenbar gerettet (c. 2). Zur Zeit des Königs Leowigild (568-586) kommt ein Abt Nanctus aus Afrika nach Lusitanien. Er meidet «den Anblick von Frauen wie einen Schlangenbiß». Als es eine fromme Frau durchsetzt, daß sie Nanctus doch einmal in der Kirche betrachten kann, trifft ihr Blick den heiligen Mann wie der Schlag eines großen Steins. König Leowigild,

[49] J. N. Garvin, *The Vitas Sanctorum patrum Emeretensium.* Text and Translation, with an Introduction and Commentary, Washington 1946, mit ausführlicher sprachlicher Analyse des Textes. Garvins verdienstliche Ausgabe leidet an einer vertrackten Kapitel-, Satz- und Zeilenzählung. Wir folgen der Einteilung des Werks in 21 Kapitel, wie sie in den älteren Ausgaben durchgeführt ist (*Migne PL* 80, col. 115-164; *Acta SS* Nov. t. 1, 1887, p. 316-338).

[50] Die vulgärlateinische Endung *-as* für den Nominativ Plural der I. Deklination (*bene quiescant reliquias* . . ., *Corpus Inscriptionum Latinarum* t. 5, Berlin 1872, nr. 5078, aus Val di Non) setzt sich seit der Spätantike in bestimmten Bereichen und Formulierungen gegenüber *-ae* durch, M. Leumann, *Lateinische Laut- und Formenlehre*, München 1977, p. 420 sq. [Lit.]. Klassisches Beispiel ist der Buchtitel *Vitas patrum*, cf. C. M. Batlle, *Die ‹Adhortationes sanctorum patrum› (‹Verba seniorum›) im lateinischen Mittelalter*, Münster i. W. 1972, p. 7-9.

[51] Gregor schreibt in den Dialogi, von wenigen, begründeten Ausnahmen abgesehen, nur über Mönchsväter Italiens. «National» aufgebaut ist auch der etwas ältere Liber vitae patrum Gregors v. Tours, *Band I*, p. 294.

der Arianer, schätzt ihn und schenkt ihm ein Stück Staatsland. Die Einwohner aber verachten ihren schmutzig gekleideten und ungekämmten geistlichen Herrn und schlagen ihn tot. Die Missetäter werden vor Leowigild geführt, der, «obwohl er nicht den rechten Glauben» hat, ein gutes Urteil spricht: Laßt sie frei; wenn sie wirklich den Knecht Gottes getötet haben, wird Gott seinen Tod ohne uns rächen. In der Tat sterben alle eines grausamen Todes: *Deo gratias* (c. 3). Mit c. 4 beginnen die Bischofsgeschichten, deren beste die erste ist. Ein griechischer Arzt namens Paulus kommt nach Mérida, lebt dort lange als frommer Mann und wird zum Bischof gewählt. Bei einer vornehmen jungen Frau aus einer der ersten Senatorenfamilien der Stadt will die Entbindung nicht gelingen. Der Ehemann eilt in seiner Not zum Bischof und bittet ihn um sein Gebet als Bischof und um seine Hilfe als Arzt. Der Bischof ist zu allem bereit; nur mit eigener Hand will er nichts tun, damit er nicht «hinterher die Hände befleckt auf den Altar lege und dann den Zorn der göttlichen Huld erfahre». Im Angesicht der bedrängten Frau und auf Bitten von *fratres* ändert er seine Meinung. Er denkt, daß Gott ihm den gynäkologischen Eingriff verzeihen werde. Jetzt fürchtet er nur mehr um seinen guten Ruf. Beim Gebet in der Eulaliabasilika gewinnt er die Gewißheit, daß er der Frau helfen müsse, eilt zu ihr, betet, legt die Hand auf sie, macht «in wunderbarer Feinheit einen ganz feinen Schnitt mit einem feinen Skalpell» *(mira subtilitate incisionem subtilissimam subtili cum ferramento fecit)* und befreit die Frau von dem schon toten Kind. Er gebietet den Eheleuten Enthaltsamkeit. Der Arzt und Bischof wird von den beiden zum Erben eingesetzt. Nach ihrem Tod wird Paulus, «der als Wanderer mit nichts angekommen war, mächtiger als alle Mächtigen» *(qui peregrinus nihilque habens advenerat, factus est cunctis potentibus potentior)*. Nach vielen Jahren kommen griechische Händler aus dem Orient, in deren Begleitung ein Knabe Fidelis ist, der Paulus besonders gefällt. Er erkennt ihn als seinen Neffen. Mit den griechischen Kaufleuten handelt er um den Knaben wie Joseph mit seinen Brüdern um Benjamin. Er behält den Neffen bei sich und erzieht ihn zu seinem Nachfolger im Bischofsamt.

So romanhaft, wie die Bischofsgeschichte begonnen hat, kann sie nicht immer weitergehen. Von Fidelis berichtet der Kleriker von Mérida einige wunderbare Ereignisse (c. 6-8). Ihm folgt die lange Geschichte vom Episkopat des Goten Masona (c. 9-20), der sich als Antiarianer hervortut und den arianischen Gotenbischof Sunna von Mérida dadurch überwindet, daß die gotische Monarchie unter Leowigilds Sohn Rekkared 587 zum Katholizismus übergeht. Licht und Schatten sind wie bei Gregor d. Gr. konfessionell verteilt[52]. Es ist natürlich

[52] Der Westgotenkönig Leowigild wird hier, im Gegensatz zu c. 3, als Arianer ganz negativ gezeichnet. K. F. Stroheker, «Leowigild», *Germanentum und Spätantike*, Zürich/Stuttgart 1965, p. 134-191.

kein Martyrium, sondern nur die gerechte Strafe, was dem arianischen Gotenbischof Sunna widerfährt[53]:

Hunc protinus de finibus Hispaniae, ne alios pestifero morbo macularet, cum summo dedecore infeliciter repelerunt atque in modicam naviculam ignominiose imposuerunt eique comminantes praeceperunt, ut in quocumque loco, gente vel regione transmeare vellet, liberum haberet arbitrium; quocumque vero tempore in Hispania fuisset repertus, graviori se cognosceret mulctandum sententia. Tum deinde navigans Mauritaniae regionis contigit litus atque in eadem provincia aliquandiu commoratus multos perfidia impii dogmatis maculavit. Deinde divino protinus mulctatus iudicio crudeli exitu vitam finivit.

«Sogleich vertrieben sie ihn, damit er keinen anderen mit seiner Pestkrankheit besudle, schmachvoll und glücklos aus Spanien, setzten ihn schimpflich in ein bescheidenes Schiffchen und gaben ihm drohend die Vorschrift, daß er, zu welchem Ort, Volk oder Land auch immer er wolle, gehen könne: aber wenn er in Spanien angetroffen werde, müsse er schwerere Strafe gewärtigen. Segelnd kam er an die Küste von Mauretanien, blieb dort eine Weile und beschmutzte viele mit dem Unglauben seiner unfrommen Lehre. Dann wurde er bald durch göttliches Urteil bestraft und starb eines grausamen Todes.»

In einem Schlußkapitel (c. 21) ist kurz die Rede von den Bischöfen Innocentius und Renovatus, die schon ins frühe VII. Jahrhundert gehören.

Der Autor dieser spanischen *Vitas patrum* hat sein Talent an einer kleinen Gruppe recht ähnlicher Schriften gebildet, die er genau studiert hat. Neben der täglichen Pflichtlektüre der Psalmen kennt er am besten die beiden biblischen Bücher, die in der Bibel die Gattung Roman und Novelle vertreten: *Genesis* und *Tobias*[54]. Gregors *Dialogi* haben ihn in Thematik, Aufbau und Tendenz stark beeinflußt. Schon der erste Satz der Widmung enthält eine Huldigung an die *Dialogi*, die «der hochheilige und hervorragende Dichter und Bischof der Stadt Rom, Gregor, entflammt von der Gnade des Heiligen Geistes im Schreibstil der Wahrheit geschrieben hat»[55]. Der Autor der *Vitas patrum Emeretensium* gehört noch zur ersten spanischen Lesergeneration der *Dialogi* und ist entsprechend enthusiastisch gestimmt. Ein zweites literarisches Werk seiner Zeit ist für ihn wichtig geworden. Es wird allerdings nicht ausdrücklich genannt, sondern tritt nur in den Quellennachweisen der wissenschaftlichen Ausgabe zutage: Sisebuts *Vita S. Desiderii*. Hält man sich an die Zahl der Zitate, so ist diese stillschweigend benützte Vita sogar noch wichtiger als die gerühmten *Dialogi*. Das

---

[53] c. 18; ed. GARVIN, p. 242.

[54] cf. GARVINS «Index locorum», p. 553.

[55] *miracula, quae sanctissimus egregiusque vates Romanae praesul urbis Gregorius inflammatus paracliti charismate spiritus dialogorum in libris veridico edidit praenotationis stylo*, ed. GARVIN, p. 136.

überrascht zunächst, da Sisebuts Vita so gar nichts vom beschaulichen Geist hat, den man mit *Vitas patrum* zumeist verbindet. Aber literarisch war die Biographie des Königs für Spanien im VII. Jahrhundert ein anerkanntes Vorbild, auch für einen in der Welt des Bibellateins aufgewachsenen Schriftsteller wie den Verfasser der *Vitas patrum Emeretensium*. Eigentlich hat er Sisebuts Desideriuspassion mehr ausgeschlachtet als nachgeahmt; stilbestimmend bleiben die genannten biblischen Bücher und Gregor d. Gr. Er liebt wie alle Spanier des VII. Jahrhunderts Figuren der Wortwiederholungen (*mira subtilitate incisionem subtilissimam subtili . . ., cunctis potentibus potentior* c. 4). Den synonym gedoppelten Ausdruck (*praenotationis stylus*, prol.; *cum summo dedecore . . . ignominiose, quocumque loco . . . vel regione* im zuletzt zitierten c. 18) verwendet er so oft, daß man von einem «Synonymenstil» sprechen kann[56]. Ein auffälliger «Hispanismus» ist der Gebrauch der Perfektformen von *esse* (*fui* etc.) in der Bedeutung von *ire* «gehen»[57].

Es bestehen sprachliche Beziehungen zwischen den *Vitas patrum Emeretensium* und der *Vita S. Fructuosi Bracarensis*[58]. Man hat lange geschwankt, welches Werk das ältere sei. Jetzt kann als gesichert gelten, daß die *Vitas patrum Emeretensium* (um 640) etwa eine Generation früher entstanden als die *Vita S. Fructuosi* (670-680). Deren Verfasser[59] hat seiner Vita einen bedeutungsvollen Titel gegeben:

Vita vel memoratio mirabiliorum, quae deus pro boni obsequii famulatum sanctissimi Fructuosi episcopi ad corroborandam fidem credentium statuit ad salutem.

«Leben und Erinnerung an die Wunder, die Gott für den Dienst guten Gehorsams des heiligsten Bischofs Fructuosus zur Befestigung des Glaubens der Gläubigen zum Heil wirkte.»

---

[56] GARVIN, p. 37, mit weiteren «striking examples», wie *breviter summatimque* und *festinanter celeriterque*.

[57] cf. GARVIN, p. 351 sq. Dieser schon im Itinerarium Egeriae festzustellende Gebrauch (E. LÖFSTEDT, *Philologischer Kommentar zur Peregrinatio Aetheriae*, Uppsala/Leipzig 1911, p. 171-174) wirkt sich allgemein auf die frühen Stufen der romanischen Sprachen aus, ist aber besonders stark im Spanischen. Zu *fui* = *ivi* in spanischen Urkunden des VIII.-XI. Jahrhunderts J. BASTARDAS PARERA, *Particularidades sintácticas del latín medieval*, Barcelona 1953, p. 141 sq.

[58] ed. DÍAZ Y DÍAZ, *La Vida de San Fructuoso de Braga*, Braga 1974. Ältere Ausgabe F. C. NOCK, *The Vita Sancti Fructuosi*. Text with a Translation, Introduction and Commentary, Washington 1946.

[59] Die Frage ist, ob Valerius von Bierzo die Vita geschrieben hat, was zuletzt DÍAZ Y DÍAZ (vorige n.) verneint hat. Sollte der in c. 20 genannte Dicentius der Verfasser sein? Die Art, wie er in die Vita eingeführt wird, würde dazu passen.

Man erwartet danach, wie bei den Viten der Mönchsväter Martin, Benedikt und Aemilian, eine Wunderserie. Der Barbarismus *mirabiliorum* (statt *mirabilium*) signalisiert die Stilhöhe des Werks. In der kaum übersetzbaren Ausdrucksdoppelung[60] *obsequii famulatus* und *fides credentium* begegnen wieder Elemente des westgotischen «Synonymenstils».

Am Eingang der Vita stehen, gleich Portalfiguren, Isidor und Fructuosus, der Gelehrte und der Heilige (c. 1). Fructuosus ist königlichen Geschlechts, also Gote. Wenn sein Vater, *dux exercitus Spaniae,* in der Gegend von Bierzo seine Herden zählt, sieht sich der Sohn in der Gegend nach Plätzen für künftige Klöster um. Nach dem Tod der Eltern wird er Mönch (c. 2). Als erstes Kloster gründet er Compludo (c. 3). Er schreibt eine Regel, setzt einen Abt ein und zieht sich selbst barfuß zu Fasten, Wachen und Gebet in die Wildnis zurück (c. 4). Dabei wird er ums Haar von einem Bogenschützen erschossen, der den in Ziegenfelle gehüllten, reglos am Berg betenden Asketen für ein Stück Wild hält (c. 5). In der Felseneinsamkeit gründet er das Kloster Rufina (heute San Pedro de Montes im Bistum Astorga) und als drittes Kloster Visoña an der Grenze von Bierzo und Galicien (c. 6). Sodann ein nicht mehr sicher zu lokalisierendes Kloster an der Küste Galiciens. Er verspürt Lust, aufs Meer hinauszufahren und findet eine Insel, auf der das fünfte Kloster entstehen soll. Während er mit seinen Jüngern nach Süßwasser gräbt, löst sich das Schiff und treibt aufs Meer hinaus. Die Mönche verzweifeln. Aber Fructuosus ist auch in der Kutte der Sohn eines *dux exercitus* geblieben: Er wirft sich ins Meer, erreicht schwimmend das Schiff und bringt es nach Stunden unter ungeheurem Jubel seiner Leute zur Insel zurück (c. 7).

Ein vornehmer Mann des Palastes gründet mit Hilfe des Fructuosus das Kloster Castroleón. Sobald Fructuosus den Mönchen «die Weise des rechten Lebens festgelegt und einige Zeit dort gelebt» hat, zieht er sich in die dichtesten Wälder oder auf die höchsten Berge zurück, «damit er nicht von den menschlichen, sondern den göttlichen Augen gesehen werde» (*ut non humanis, sed divinis oculis cerneretur,* c. 8). Aber die Dohlen, die er sich im Kloster gezähmt hat, spüren ihren Herrn in der Einsamkeit auf und verraten ihn (c. 9). Eine Tiergeschichte ist auch die erste Begebenheit im Leben des Fructuosus, die der Biograph als ein Wunder ansieht. Sie liest sich wie ein Stück aus Grimms «Brüderchen und Schwesterchen»[61]:

---

[60] Die Grammatiker sprechen vom «Genetivus inhaerentiae (identitatis, auch der synonyme Gen. genannt)», Hofman/Szantyr, p. 63, mit Hinweisen auf die spätlateinische Entwicklung.

[61] Vita S. Fructuosi c. 10, ed. Díaz y Díaz, p. 94 und 96.

Quodam namque die, ut fertur, venantium turbae cum canibus damulam persequebantur. Iam quidem multo spatio victa bestiola, quum undique campis late patentibus mortem sibi inminere cerneret, ita ut paene iam ab ipsis canibus conprehenderetur saevisque eorum morsibus discerperetur, idem quoque vir dei iter suum incognita venantium causa pergebat. Ipsa nimirum bestiola, dum iam nullum uspiam sibi conspiceret adesse perfugium, mox ut virum dei vidit, ilico sibi ab eo defensionem poposcit ac protinus pro percipiendae vitae suffragia incunctanter sub eiusdem viri dei anphibolum ingressa est. Quam ille statim ab omni inproborum hominum persecutione defendit. Mox etiam canes procul abigi iussit atque ad monasterium eam secum sua sponte venientem perduxit. Quae, ut dicitur, tantum ab illa die mansueta effecta est, ut ubicumque ille abiret, eam nullus de eius vestigiis disiungere valeret, sed si vel paululum ab ea recederet, numquam balare aut vocibus strepere cessaret, quousque eum denuo revideret. Nimirum tantae erat mansuetudinis, ut veniens frequenter in lectulum, ad pedes eius recubaret.

«Eines Tages aber, so wird erzählt, verfolgten viele Jäger mit Hunden ein Damtier. Das durch die große Strecke schon abgekämpfte Tier sah, daß sich ihm auf den ringsum weit offenen Feldern der Tod näherte, so daß es beinahe schon von den Hunden gefaßt und ihren wilden Bissen zerrissen wurde; gleichzeitig zog der Mann Gottes seines Wegs, ohne die Jagd wahrzunehmen. Das Tier, das nun nirgends mehr eine Zuflucht erblickte, sah den Mann Gottes, bat ihn rasch um Schutz und, ohne zu zögern, schlüpfte es sogleich, um Hilfe für sein Leben zu erhalten, unter den Umhang des Gottesmannes. Er verteidigte es sofort vor aller Verfolgung durch die ruchlosen Menschen. Dann befahl er auch, die Hunde weit wegzujagen, und führte das freiwillig mitgehende Tier zum Kloster. Es wurde, wie es heißt, von jenem Tag an so zahm, daß es niemand von seiner Spur trennen konnte, wohin er auch ging. Und wenn er sich nur ein wenig von ihm entfernte, hörte es nicht auf, zu klagen und zu schrecken, bis es ihn wiedersah. Ja, es war so zahm, daß es oft in sein Bett kam und zu seinen Füßen ruhte.»

Oft befiehlt Fructuosus, dem Tier im nahegelegenen Wald die Freiheit zu geben, aber es kehrt immer wieder zu seinem Retter zurück. Eines Tages während der Abwesenheit des Mönchvaters läßt «ein vom Geist des Wahnsinns berührter junger Mann» seine Hunde das zahme Tier zerreißen. Der heimkehrende Heilige wundert sich, daß es ihm nicht entgegenkommt, erfährt die Untat und wirft sich schmerzübermannt zum Gebet auf den Boden. Gott rächt unverweilt den Frevel an diesem neuen Paradiesfrieden zwischen Mensch und Tier. Der junge Mann weiß, woher sein Leiden kommt, bittet um Verzeihung und wird an Leib und Seele geheilt.

Fructuosus betet auf einer Reise abseits von seinen Reisegefährten im Dickicht. Ein hinzukommender Bauer *(rusticus ac plebeius vir)* hält ihn für einen flüchtigen Sklaven und verprügelt ihn. Eine Weile läßt sich das der heilige Mann gefallen, aber da der Rüpel nicht aufhört, schlägt er das Kreuzzeichen, und ein Dämon rächt die Untat (c. 11). Bei der Überquerung eines Flusses geht «der

Junge mit dem Pferd, das die Handschriften des heiligen Mannes» trägt *(puerulus cum caballo qui codices ipsius viri dei gestabat)* im Hochwasser unter. Alles wird glücklich herausgefischt, und Fructuosus erträgt ohne Regung das Mißgeschick. Er befiehlt, die Bücher auszupacken und vorzulegen. Sie sind trocken und unversehrt (c. 12).

Weitere Reisewunder: Fructuosus läßt die müden Ruderer schlafen, und das Schiff steuert allein den rechten Platz an (c. 13). Der Regen hört auf, sobald Fructuosus von Sevilla zu Schiff nach Cádiz reist (c. 14). Dort gründet er ein weiteres Inselkloster und (als achte Stiftung) vor Cádiz das Kloster Nono, dem er ein Frauenkloster zugesellt (c. 15). Er erleuchtet ganz Spanien (c. 16) und will in den Orient pilgern (c. 17). Aber durch königlichen Befehl wird er festgehalten (c. 17) und wider seinen Willen zum Metropoliten von Braga erhoben (c. 18). Der Biograph erwähnt nicht, daß Fructuosus vorher schon (seit 654) Abtbischof von Dumio war[62]. Zwischen Braga und Dumio gründet er auf einem Berg sein neuntes und letztes Kloster (Montélios), in dem er begraben sein will. Er spürt seinen Tod nahen und will doch nichts unvollendet hinterlassen. Also wird in Montélios auch nachts bei Lampenschein gebaut (c. 19). Auf dem Sterbebett weiht er seinen letzten ihm verbliebenen Knecht Dicentius zum Abt des neuen Klosters[63].

Die *mirabilia* der *Vita S. Fructuosi* sind andere Wunder als die in den Viten der Klostergründer Martin, Benedikt und Aemilian. Es sind keine Mirakel, sondern wunderbare Begebenheiten, wie sie ein glückhaftes Leben begleiten. Die *Vita S. Fructuosi* will den geschichtlichen Faden nicht abreißen lassen. An der Stelle, wo dieser Faden am dünnsten wird, der zitierten Stelle vom zahmen Tier, zieht sich der Verfasser betont auf *ut fertur, ut dicitur* zurück. Die Vita liefert keine Jahreszahlen und ist mit Ortsnamen sparsam. Sie zählt auch nicht die Gründungstaten des Fructuosus numerisch auf. Aber das Thema der Klostergründungen geht vom ersten bis zum letzten Kapitel durch die Vita. Auch Aemilian hat ein Kloster gegründet insofern, als über seinem Grab San Millán de la Cogolla entstand. Bei ihm ist dies eher passiv erfolgt als aktiv herbeigeführt wie bei Fructuosus. Dies ist eine Typenkonstellation. Sie wiederholt sich im alemannischen Raum in Gallus und Pirmin. Gallus († um 650) ist der passive Einsiedler, an dessen Grab das Kloster St. Gallen entsteht; Pirmin der aktive Klostergründer, der (im Jahr 724) die Reichenau und mindestens noch acht weitere

[62] cf. Díaz y Díaz, p. 13 sq.

[63] c. 20. Nach dem Wortlaut der Vita wird Dicentius Abt *in praecipuum Turonio monasterium*. Das aber ist nach Díaz y Díaz, p. 117 n. 1, ein alter Name für Montélios. Dicentius hütet also das Grab des heiligen Fructuosus. Auch dies wäre ein Indiz, daß Dicentius Verfasser der Vita ist.

Klöster im deutschen Süden gründet: Altaich, Schuttern, Gengenbach, Schwarzach, Murbach, Maursmünster, Neuweiler, Hornbach. Die letzte Gründung ist wie bei Fructuosus die Begräbnisstätte. Das Leben ist eine Wanderung von Gründung zu Gründung[64]. Für den Typ des wandernden und gründenden Mönchsvaters ist ein Bischofsamt durchaus mit dem Mönchtum zu vereinbaren.

Die westgotische Klosterlandschaft ist «eine Welt, die reich ist an Gold, Juwelen, Knechten, Land und Vieh»[65]. In fast allen Geschichten der *Vita S. Fructuosi* stecken Formulierungen und Motive der Viten Martins und Benedikts. Und doch könnte man viele Szenen aus dem westgotischen Spanien des VII. Jahrhunderts unmöglich in die Klosterwelt Italiens im VI. oder Galliens im IV. Jahrhundert übertragen. Ein mit Büchern beladenes Pferd im Gefolge des Heiligen sind bei Benedikt und Martin unvorstellbar[66]. Manchem orientalischen Mönchsvater wäre bei diesem Anblick ein bildungskritisches Apophthegma eingefallen. In Spanien öffnet sich das Mönchtum wie die westgotische Kirche unter dem Einfluß Isidors weit allem Kulturellen. Der Mönch bleibt arm wie seit eh und je, aber sein Kloster wird reich. Isidor hat das Wissen der Römer gesammelt, so sagt der Verfasser der *Vita S. Fructuosi* in seinen ersten Sätzen, Fructuosus den Geist der thebaischen Wüste. «Jener hat voll Eifer tätigen Lebens ganz Spanien von außen gelehrt; dieser aber durch die Erfahrung beschaulichen Lebens schimmernd in zitterndem Blitzen die innersten Geheimnisse der Herzen erleuchtet»[67]. Wir würden bei der Synkrisis von Isidor und Fructuosus anderes betonen; richtig bleibt in jedem Fall, daß man die beiden *zusammen* sehen muß. Obwohl der Autor der *Vita S. Fructuosi* (absichtlich) das historische Detail vernachlässigt hat, schildert er doch in großer *historischer* Perspektive

[64] Pirmin kam nach der von Gall Jecker begründeten, lange herrschenden Meinung aus Spanien; nach A. Angenendt, *Monachi peregrini*. Studien zu Pirmin, München 1972, wäre er dem «irofränkischen» Mönchtum zuzurechnen.

[65] J. Pérez de Urbel, *Isidor von Sevilla*. Sein Leben, sein Werk und seine Zeit. Deutsch von Hans Pohl, Köln 1962, p. 56 sq.

[66] Die Idee, daß ein Kloster vieler Bücher bedürfe, hat Ildefons von Toledo in den Ursprung des spanischen Mönchtums zurückprojiziert. Er schreibt über den afrikanischen Mönchsvater Donatus, der um 570 aus Nordafrika floh, daß er *ferme cum septuaginta monachis copiosisque librorum codicibus* nach Spanien kam, ed. Codoñer Merino, *El «De viris illustribus» de Ildefonso de Toledo»*, 1972, p. 120.

[67] *Ille activae vitae industrie universam extrinsecus erudivit Spaniam; hic autem contemplativae vitae peritia vibranti fulgore micans intima cordium inluminavit arcana*, Vita S. Fructuosi c. 1. Zum Wechsel von der I. in die V. Deklination (*industries* statt *industria*) Díaz y Díaz, «El latin de la peninsula iberica: I. Rasgos lingüísticos», in *Enciclopedia lingüística hispánica* t. 1, Madrid 1960, p. 153-197, hier p. 176.

das Leben des Gründers eines ganzen Klosterverbands und seine Stellung in der Kultur seiner Zeit. Diese Annäherung an das Geschichtliche oder wenigstens historisch Mögliche läßt sich auch zeigen, wenn man darauf achtet, wie unser Autor seine Quellen benützt. Díaz y Díaz hat in der neuen Ausgabe[68] als eklatantestes Beispiel des imitativen Verfahrens unseres Autors den ersten Teil der oben zitierten Geschichte vom geretteten Damtier einer ähnlichen Erzählung in den *Dialogi de vita S. Martini* (II 9, 6) von Sulpicius Severus gegenübergestellt. Bei Sulpicius ist die Flucht des von Hunden gehetzten Tiers bis ins Detail hinein stilistisch vorgebildet. Indem der Autor der *Vita S. Fructuosi* den energischen Satzbau des Sulpicius durch Partikel *(quidem, nimirum)* und Pronomina *(idem, ipsa)* lockert, scheint er eine schwächliche Kopie zu liefern. Dennoch ist aufs Ganze gesehen die Geschichte anders geworden. Sie spricht «modernere» Erfahrungen und Erwartungen der Leserschaft an. Denn bei Martin genügt ein gebieterischer Ruf *(sermonis imperium)*, und die Hunde hängen wie verzaubert am Boden fest, während Fructuosus mit der Meute auf die übliche Weise fertig wird. Konsequenterweise spielt bei Martin das gerettete Tier – es ist dort ein Hase – keine Rolle mehr, während für Fructuosus die Geschichte mit der geretteten Kreatur erst anfängt. Martin hat sich wieder als ein «imperator dei» gezeigt, Fructuosus als ein Freund Gottes auch in seiner Kreatur.

Spanien ist reich an individuellen Ausprägungen der Biographie. Nach der aktuellen Martyrerpassio (Sisebut: *Desiderius*), der Eremitenvita (Braulio: *Aemilian*), den *Vitas patrum* (von Mérida) und der Vita des ruhelosen Klostergründers *(Fructuosus)* hat es auch noch ein Werk hervorgebracht, in dessen Mitte die Taten eines Herrschers stehen: die *Historia excellentissimi Wambae regis* von Julian von Toledo[69]. *Historia* bedeutet hier, wie bei Sallust, Zeitgeschichte, erlebte Geschichte[70]. Der passendste moderne Formbegriff für das Werk wäre «historische Monographie», das formale antike Muster Sallusts Schulklassiker

---

[68] Díaz y Díaz, *La Vida de San Fructuoso*, p. 25. Die Entlehnungstechnik zeigt durch Kursivdruck die ältere Ausgabe von Nock (siehe oben n. 58). Hauptsächliche Quellen der Vita sind nach den Martinsschriften Gregors Dialogi, die Vitas patrum Emeretensium und spanische Passionen. Verblüffenderweise gibt es in der Vita kein Bibelzitat.

[69] ed. W. Levison, *Merov.* t. 5, p. 500-535. Die Ausgabe ist nachgedruckt in dem von J. N. Hillgarth besorgten Band *Sancti Iuliani Toletanae sedis episcopi opera* t. 1, Turnhout 1976 (CC 115).

[70] *Inter historiam autem et annales hoc interest, quod historia est eorum temporum, quae vidimus, annales vero sunt eorum annorum, quae aetas nostra non novit. Unde Sallustius ex historia, Livius, Eusebius et Hieronymus ex annalibus et historia constant*, Isidor, Etymologiae I 44, 4.

Catilinae coniuratio[71]. Die *Historia Wambae regis* ist die letzte Leistung westgotischer Geschichtsschreibung. Sie ist so sehr ein Lob des Königs, daß man sie in der Tradition des Panegyricus sehen kann. Ihre Vorläufer sind in dieser Perspektive die Beschreibung des Westgoten Theoderich II. (453-466) und die Lobrede des Ennodius von Pavia auf Theoderich d. Gr. (493-526)[72]. Sie enthält so viel exemplarische Herrscherdarstellung, daß man sie auch in der Reihe der später so florierenden Gattung der Fürstenspiegel sehen kann. Schließlich ist so viel vom Wesen und Leben des Königs erzählt, daß sie auch als Biographie gewürdigt werden darf[73].

Die vielen Perspektiven für dieses Werk sind schon durch den ungewöhnlichen Aufbau bedingt. Es besteht aus vier Teilen: Zuerst eine kurze frech herausfordernde *Epistola* eines Flavius Paulus, der sich «gesalbter östlicher König» nennt, an den Westgotenkönig Wamba (672-680). Der König solle zu einer Pyrenäenburg kommen, dort werde er einen großen *opopumpeus* finden, mit dem er streiten könne[74]. Das ist ein Prolog zum zweiten Teil, der die Geschichte König Wambas von seiner Wahl (672) bis zur Niederwerfung des Aufstandes des Paulus in der Gallia Narbonensis und Rückkehr in die Königsstadt Toledo (673) schildert. Der dritte Teil heißt *Insultatio vilis storici in tyrannidem Galliae* und ist tatsächlich eine breite Beschimpfung der memmenhaften, treulosen, grausamen und dem Mutterland Spanien undankbaren Provinz Gallien. Der vierte Teil ist das *Iudicium in tyrannorum perfidia promulgatum* «Urteil, das wider die Treulosigkeit der unrechtmäßigen Herren verkündet wurde». Trotz dieses merkwürdigen Aufbaus rühmt ein Kenner der Literatur die «seltene Ein-

---

[71] So hat es auch der Schreiber der Hs. Madrid, BN 1376 (F 38), saec. XVI, aufgefaßt, als er den Titel *Historia de coniuratione Pauli* ... formulierte, ed. Levison, *Merov.* t. 5, p. 500 app. Neuere Stimmen zum Vorbild Sallust: J. Fontaine, «Die westgotische lateinische Literatur. Probleme und Perspektiven», *Antike und Abendland* 12, 1966, p. 64-87, hier p. 84 («Sinn für dramatische Komposition, konkrete Schilderungen bedeutsamer Dinge und Gebärden, verkürzte und nervige Charakterzeichnung»), und Hillgarth, «Historiography in Visigothic Spain», in *La storiografia altomedievale*, Spoleto 1970, p. 261-311, hier p. 299.

[72] Sidonius Apollinaris, epist. 2, *Auct. ant.* t. 8, p. 2-4; Ennodius v. Pavia, Panegyricus, *Auct. ant.* t. 7, p. 203-214.

[73] Vollständigkeit der Lebenserzählung (von der Geburt bis zum Tod) ist kein konstituierendes Merkmal der spätantik-mittellateinischen Biographie. Klassisches Beispiel einer auf einen Lebensabschnitt reduzierten und konzentrierten Biographie ist die Vita Malchi des Hieronymus.

[74] Das meist *apopompaeus* geschriebene Graecolatinum stammt aus der Septuaginta (Lv 16, 8) und wird in der lateinischen Bibel *emissarius* übersetzt.

heit der Composition»[75]. Von König Wamba wird in der auf das erste Jahr konzentrierten Perspektive ein rundes Persönlichkeitsbild gegeben.

Man nimmt an, daß der vierte Teil nicht von Julian stammt[76]. Teil 1 wird neuerdings dem Paulus zugeschrieben, obwohl zu Recht bemerkt wurde, daß die Epistel so großsprecherisch und hohl ist, daß sie zur Charakteristik des Rebellen von Julian ausgedacht worden sein kann[77]. Hat er diesen Einstieg nicht erfunden, so hat er jedenfalls einen guten Griff getan und seinem Werk eine originelle Einleitung verschafft.

Der zweite Teil ist die eigentliche *Historia excellentissimi Wambae regis*. Sie ist geschrieben, um «die Herzen der jungen Männer zum Zeichen der Tapferkeit zu erheben» (*animos iuvenum ad virtutis adtollere signum* c. 1). Wamba wird nach dem Tod des glorreichen Rekkeswinth (649-672) zum König ausgerufen. Wie das bei der Übernahme hoher kirchlicher Ämter der gute Ton (seit Ambrosius[78]) erforderte, sträubt sich Wamba zunächst. Er beruft sich auf sein Alter. Erst als ein Gote vor ihn hintritt und ihm erklärt, er würde umgebracht, wenn er nicht König werden wolle, stimmt Wamba zu (c. 2). Der damit dokumentierten kirchlichen Einstellung zum Amt entspricht, daß Wamba auf die Salbung in Toledo Wert legt und ihretwegen Verzug in Kauf nimmt (c. 3). Dabei werden günstige Vorzeichen beobachtet (c. 4). Das gotische Gallien, auf das die Franken begehrlich schauen, will die Wahl Wambas nicht anerkennen (c. 5-6). Der König schickt den *dux* Paulus (c. 7), der aber abfällt und sich von Aufständischen seinerseits zum König ausrufen läßt (c. 8). Als dies geschieht, ist Wamba gerade mit den Basken beschäftigt. Er hält eine große Rede (c. 9), wirft eilends die Basken nieder und wendet sich nach Nordosten. Einige Soldaten werden wegen Plünderei, Brandstiftung und Vergewaltigung exemplarisch bestraft (c. 10). Barcelona und Gerona werden zurückerobert. Das Heer wird geteilt, um die Pyrenäenfestungen zu nehmen (c. 11). Dann wird es wieder vereinigt. Eine ausgewählte Vorhut erobert Narbonne (c. 12) und greift gleich die Rebellen in ihrer Zuflucht Nîmes an. Aber es gelingt am ersten Tag nicht, die Stadt zu erobern (c. 13). Die Aufständischen versuchen, die Königstreuen durch Reden zum Aufgeben zu bringen (c. 14). Wamba reagiert: Noch in derselben Nacht schickt er Verstärkung, «die durch ihr Eintreffen nicht so sehr den Feind schwächen als das Herz der Unsern stärken» soll (c. 15). Bei Sonnenaufgang

[75] Ebert, *Allgemeine Geschichte der Literatur* t. 1, ²1889, p. 605.

[76] «a clerico quodam palatino compositum, qui et legis Gothici saecularis et canonici peritus erat», Levison, *Merov.* t. 5, p. 491. Anders Díaz y Díaz, *Index* nr. 239: «Wamba rex».

[77] cf. Levison, p. 492. Díaz y Díaz, *Index* nr. 238: «Paulus dux Galliae».

[78] *Band I*, p. 216.

stehen vor Nîmes die Angreifer in gewaltig vermehrter Zahl. Der Rebell Paulus steigt auf die Warte und hält eine Rede[79]:

«Recognosco», ait, «omne hoc dispositum pugnae ab aemulo meo procedere; hic ipse est, nec alium puto, in suis enim eum dispositionibus recognosco ... Nolite ... pavore turbari. Haec est enim tantum Gothorum illa famosissima virtus, quae se venire ad superandos nos solita temeritate iactabat. Hic, hic principem, hic totum eius exercitum credite nunc adesse: nihil de reliquo est, quod timeatis. Famosa siquidem virtus eorum ante fuit et suis in defensionem et aliis gentibus in terrorem; nunc tamen omnis in illis vigor proeliandi emarcuit, omnis scientia pugnae defecit. Nullus illis bellandi mos, nulla conflictandi experientia subest. Vel si in unum conferti proelium conserant, ad definita illico evolabunt latibula, quia degeneres animi eorum pondus proelii sustinere non queunt ...»

«‹Ich erkenne›, sagte er, ‹daß dieser ganze Schlachtplan von meinem Konkurrenten stammt. Er selbst steckt dahinter und kein anderer; ich erkenne ihn an seiner Anordnung ... Laßt euch durch keine Furcht verwirren. Das nämlich ist die ganze hochberühmte Macht der Goten, die sich mit gewohnter Verwegenheit rühmte zu kommen, um uns zu überwinden. Hier, ja hier ist der Fürst; glaubt nur, daß sein ganzes Heer jetzt da ist. Es gibt nichts mehr, vor dem ihr euch fürchten müßtet. Früher war ihre Macht berühmt, schützte sie und versetzte andere Völker in Schrecken; jetzt aber ist in ihnen alle Kampfkraft erschlafft, alle Kriegskunst verschwunden. Sie haben keine Übung im Kriegführen mehr, keine Erfahrung in der Auseinandersetzung. Wenn sie sich zu einem Treffen vereinigt haben, dann fliegen sie gleich darauf in ihre festen Schlupfwinkel auseinander, weil ihr degenerierter Geist die Last des Kampfes nicht ertragen kann ...›»

Der Angriff nimmt Paulus die Worte aus dem Mund (c. 17). Die spanischen Goten wollen schnell siegen. Es gelingt ihnen, die Tore niederzubrennen und in die Stadt einzudringen. Die Rebellen verschanzen sich im Amphitheater *(intra arenas)*. Einige voreilige Verfolger verwickeln sich in Plünderungen und werden niedergemacht (c. 18). Es gibt Streit unter den Rebellen (c. 19). Paulus legt die Zeichen seines usurpierten Königtums am 1. September 673 ab. Es ist der Jahrestag der Wahl König Wambas. Am dritten Tag der Belagerung zieht der Bischof von Narbonne bußfertig dem König entgegen (c. 21), und will den frommen Herrscher darauf festlegen, daß er auf jede Vergeltung verzichtet (c. 22). König Wamba zieht in Nîmes ein (c. 23):

Festinato tandem profectionis itinere, pervenit princeps ad urbem cum terribilis pompae et exercituum admiratione. Erant enim ibi bellorum signa terrentia. Cumque sol refulsisset in clipeis, gemino terra ipsa lumine coruscabat; ipsa quoque radiantia arma fulgorem solis solito plus augebant. Sed quid dicam? Quae ibi fuerit exercituum pompa,

[79] c. 16; *Merov.* t. 5, p. 515.

quis decor armorum, quae species iuvenum, quae consensio animorum, explicare quis poterit? Ubi divina protectio evidentis signi ostensione monstrata est. Visum est enim, ut fertur, cuidam externae gentis homini angelorum excubiis protectus religiosi principis exercitus esse angelosque ipsos super castra ipsius exercitus volitatione suae protectionis signa portendere.

«Der Vormarsch wurde schließlich beschleunigt, und der Herrscher kam zur Stadt, wobei der furchtbare Aufzug und die Heere sehr bestaunt wurden. Denn da waren schreckliche Kriegszeichen. Wenn die Sonne von den Schilden widerleuchtete, blitzte die Erde in doppeltem Licht; auch verstärkten die strahlenden Waffen den Glanz der Sonne mehr als gewöhnlich. Aber was soll ich sagen? Wer kann schildern, was da an Heeresaufzug, Waffenschmuck, Stattlichkeit junger Männer und Sinneseintracht war? Der Schutz Gottes wurde durch die offenbare Erscheinung eines Zeichens gezeigt. Denn es erschien, wie es heißt, einem Mann aus einem fremden Volk, daß das Heer des frommen Herrschers von Engelswachen beschirmt war und daß die Engel über dem Heerlager flogen und Zeichen ihres Schutzes wiesen.»

Der Widerstand im Amphitheater bricht zusammen; Paulus und die «freche Menge von Galliern und Franken, die von allen Seiten zusammengeströmt waren, um gegen die Unsern zu kämpfen», werden gefangengenommen (c. 24). Wamba schenkt allen das Leben; die Franken und die Sachsen, von denen ebenfalls einige gefangen wurden, läßt er bald frei (c. 25). Er stellt die Stadtbefestigung wieder her, sorgt dafür, daß die Toten begraben und die Geplünderten entschädigt werden. Aus der Beute wird Kirchengut ausgemustert und zurückgegeben, zum Beispiel die Votivkrone Rekkareds für den heiligen Felix von Gerona (c. 26). Der Rebell Paulus und seine Anhänger haben nach aller Urteil das Leben verwirkt; sie werden aber zur Strafe nur geschoren. Wamba richtet sich auf einen Angriff der Franken ein. Durch einen blitzartigen Vormarsch verscheucht er den *dux* Lupus und seine Franken. Nochmals fällt Wamba eine gewaltige Beute zu (c. 27). Gemächlich geht es auf Narbonne, wo er einen Teil des Heeres entläßt und die Provinz ordnet (c. 28). Da niemand mehr zu fürchten ist, wird der Rest des Heeres noch in der Gallia Narbonensis aufgelöst. Im Triumph zieht Wamba in Toledo ein (c. 29). Die geschorenen Aufrührer nehmen in Kamelkarren *(camelorum vehicula)*, streng nach Rang geordnet, in langer Reihe am Triumphzug teil «den Rechtschaffenen zur Genugtuung, den Ruchlosen zum Exempel, den Treuen zur Freude, den Treulosen zur Qual» (c. 30).

Julians Darstellung macht im großen ganzen einen klassischen Eindruck: Deklamationen und größere Perioden sind syntaktisch bewältigt. Insofern geht eine ungebrochene Linie von Sallust und Livius über Orosius und Isidor zu Julian von Toledo. Das letzte Geschichtswerk der Goten steht in einer nie unterbrochenen lateinischen Tradition. Das Motiv der Teichoskopie («Mauerschau») weist sogar bis auf Homer zurück (*Ilias* III).

Im Detail betrachtet ist Julians Latein keineswegs das eines Klassizisten. Auffällig ist die häufige Verwendung von *ipse*[80]. Das ist noch nicht der dem Lateinischen fehlende bestimmte Artikel, sondern eine «Geste» demonstrativen Sprachstils (man vergleiche auch die Vorliebe für *ibi* und andere «zeigende» Wörter). Anfangslaute verschwinden («Aphaerese»): *Spani* wird aus *Hispani* (c. 19), *storia* aus *historia*, *stote* aus *estote* (c. 25), *sta* aus *ista*[81]. Auch die gegenteilige Erscheinung, das «prothetische e», tritt auf: *perestrepebas* satt *perstrepebas* (*Insultatio* c. 2). Wortbedeutungen verschieben sich: *granditer pavidus* (c. 11) = *valde pavidus; parvissimi evasimus* (c. 21) = *paucissimi; sustinere* (c. 27) = *exspectare; era* (*Iudicium* c. 7) = *numerus.*

Stilistisch fällt die Tendenz zur Wiederholung auf. Julian unterstreicht, indem er wiederholt. Man könnte aus allen fünf zitierten Sätzen der Rede des Paulus jeweils die zweite Satzhälfte wegnehmen und hätte inhaltlich doch nichts verloren. Die zweite Hälfte sagt jeweils das gleiche, allerdings mit leichtem Steigerungseffekt:

Hic, hic principem, hic totum eius exercitum credite nunc adesse:	*nihil de reliquo est, quod timeatis.*
Nullus illis bellandi mos:	*nulla conflictandi experientia subest.*

Hier schreibt Julian den «Synonymenstil» seiner Zeit. Dieser Stil wurzelt letzten Endes in der lateinischen Bibel. In seiner primitivsten Form repliziert er die

---

80 *ipse* steht im Bibellatein deutlich hinter *iste* und *ille* zurück, ABEL, *L'adjectif démonstratif dans la langue de la Bible latine*, 1971, p. 140 sqq., ist aber in den frühen spanischen Urkunden fest verwurzelt, BASTARDAS PARERA, *Particularidades sintácticas*, 1953, p. 67-71. In seiner Grammatik stellt Julian von Toledo *ipse* als ein *pronomen minus quam finitae qualitatis* auf dieselbe Ebene wie *iste*. Er folgt darin Donat (Ars minor c. 3). Aus den Erläuterungen und Beispielen Julians geht aber hervor, daß für ihn *ipse* wichtiger ist als *iste*, weil man *ipse* in allen drei Personen gebrauchen kann: *Ego ipse, tu ipse, ipse ille*, Ars Iuliani Toletani episcopi II 33-37, ed. M. A. H. MAESTRE YENES, Toledo 1973, p. 40 sq.

81 Die Erscheinung ist vulgärlateinisch-praeromanisch, cf. VÄÄNÄNEN (wie Anm. 12). Das gehäufte Vorkommen bei Julian ist insofern auffällig, als Julian hohen Stil schreibt. Handelt es sich hier um eine Mode? Die Paläographie kann einen Wink in diese Richtung geben. Das Wort Israel wird in lateinischen Handschriften üblicherweise isrł gekürzt. «This is the favorite symbol in most centres and is found everywhere except in Spain. The Spanish favorite symbols are srhł and (less common) srł», W. M. LINDSAY, *Notae latinae*, Cambridge 1915, p. 408. Diesem «spanischen Symptom» (L. TRAUBE, *Nomina sacra*, München 1907, p. 107) liegt eine durch Aphärese gekürzte Form zugrunde: *Srahel (Srael) = Israel.*

Tautologien des Hebräischen, die immer wieder den Widerwillen der Abendländer erregt haben. «... das Orientalische in unserem Kanzelstyl führt uns auf die Wiege unsers Geschlechts und unserer Religion zurück, daß man sich gar nicht den ästhetischen Geschmack einiger christlicher Wortführer darf befremden lassen, *si aures* (mit einem hispanisch-schönen Lateiner unserer Zeit zu reden) *perpetuis tautologiis, Orienti iucundis, Europae invisis laedant, prudentioribus stomachaturis, dormitaturis reliquis*»[82]. Unzählige Stellen der Bibel sagen zweimal, was einmal genug gesagt wäre. *Et erat Sarra sterilis et non generabat* «Und Sara war unfruchtbar und bekam kein Kind»[83] (Gn 11, 30). Die Bibelübersetzer wollten und konnten diese orientalischen Weitschweifigkeiten nicht beseitigen. Aber trotz des kanonischen Ansehens der Bibel blieb die biblische Tautologie ein Anstoß, war und blieb sie auch bei Christen «für das lateinische Stilgefühl beleidigend»[84]. Augustinus hat in seinen *Locutiones in Heptateuchum* viele derartige Formen aus den ersten sieben Büchern der Schrift aufgespießt. Zu unserem Beispiel bemerkt er lakonisch: *cum posset sufficere et erat Sarra sterilis* «wo es doch genügt hätte: Und Sara war unfruchtbar»[85].

In den «poetischen» Büchern der Bibel erscheint diese Ausdrucksweise in der Form genau parallel gebauter Sätze oder Satzteile identischen Inhalts: *Qui habitat in caelis irridebit eos / et dominus subsannabit eos* (Ps 2, 4). «Der in den Himmeln wohnt» ist identisch mit dem «Herrn» und *irridere* «verhöhnen» ist hier synonym zu *subsannare*. Man nennt diese typisch bibelsprachliche Wiederholung den Parallelismus membrorum[86].

---

[82] J. G. Hamann, «Kleeblatt Hellenistischer Briefe. I», ed. J. Nadler, *Johann Georg Hamann.* Sämtliche Werke t. 2, Wien 1950, p. 170 sq. Der «hispanisch-schöne Lateiner» ist der Orientalist J. D. Michaelis, der 1758 in Göttingen das berühmte Buch von R. Lowth *De sacra poesi Hebraeorum* mit eigener Einleitung und Anmerkungen herausbrachte, woraus Hamann das Zitat über die Tautologien leicht verändert (Michaelis sagt *repetitiones* statt *tautologiae*) entnommen hat.

[83] Gn 11, 30 in der altlateinischen Bibelübersetzung, ed. Bonifatius Fischer, *Vetus latina* t. 2: Genesis, Freiburg i. Br. 1951/1954, p. 150. Hieronymus hat bei seiner Revision die Tautologie gemildert: *erat autem Sarai sterilis nec habebat liberos* (Vulgata). Augustinus kennt und zitiert die Vetus latina-Fassung.

[84] W. Süss, *Studien zur lateinischen Bibel* t. 1 [mehr nicht erschienen]: Augustins Locutiones und das Problem der lateinischen Bibelsprache, Dorpat 1932, p. 108.

[85] Augustinus, Locutiones in Heptateuchum, ed. J. Zycha, *CSEL* 28, 1894, p. 513.

[86] Dieser Zentralbegriff der biblischen Rhetorik ist in der «Philologia sacra» der Neuzeit geprägt und diskutiert worden. Die Formulierung stammt von R. Lowth, *De sacra poesi Hebraeorum*, Oxford 1753 (Göttingen 1758, Leipzig 1815). J. G. Herder sprach von «Gedankenreim»; auf ihm basiert E. Nordens Unterscheidung von «Parallelismus der Form» im Griechischen und «Parallelismus des Gedankens» im Hebräischen, *Die antike Kunstprosa*, Leipzig ²1909, p. 816 sqq.

Isidor von Sevilla hat es einmal gereizt, ein Werk in der Art des biblischen Wiederholungsstils zu schreiben. Er hat sich dafür ein bibelähnliches Sujet gewählt: eine *Lamentatio*, der eine *Consolatio* folgt. Die biblischen Bücher *Iob* und *Lamentationes Ieremiae* sowie das Psalterium bilden den biblischen Hintergrund; die Idee, etwas Neues daraus zu machen, kam Isidor – nach Jacques Fontaine – aus dem Studium der *Moralia in Iob* Gregors d. Gr.[87] Die Form scheint Isidor ebenso wichtig wie der Inhalt gewesen zu sein; denn nach formalen Gesichtspunkten hat er dem Werk den Titel *Synonyma* gegeben[88]. Es beginnt so[89]:

Anima mea in angustiis est, spiritus meus aestuat, cor meum fluctuat, angustia animi possidet me. Angustia animi affligit me, circumdatus sum omnibus malis, circumseptus aerumnis, circumclusus adversis ...

Das sieht aus wie eine Stilübung, in der auf möglichst vielfältige Weise «Ich bin in Bedrängnis» ausgedrückt werden soll. Isidor bringt die Formeln nicht wahllos, sondern in durchdachten Reihen gleichgebauter Sätzchen, in denen an denselben Stellen dieselben Wortarten vorkommen *(anima – spiritus – cor)*, oft mit Reim *(malis – aerumnis – adversis)* und Steigerungseffekten *(circumdatus – circumseptus – circumclusus)*. Der synonyme Ausdruck hat einen rhetorischen Reiz bekommen und ist über den stereotypen Parallelismus membrorum gesteigert zum Dreischritt, zur Tirade, zur Litanei: Klug hat Isidor, der sonst stilistischen Experimenten abhold ist[90], diesen Stil auf das «Lamento» begrenzt, zu dessen Wesen die Wiederholung gehört. Obwohl der Stil der *Synonyma* für Isidors Gesamtwerk keineswegs typisch ist, verband sich damit sein Name im späten Mittelalter. Der *stilus ysidorianus* bei Johannes von Garlandia[91] meint

---

[87] J. Fontaine, «Isidore de Séville auteur ascétique: les énigmes des ‹Synonyma›», *Studi Medievali* III 6, 1965, p. 163-195, bes. 175 sqq. Isidor selbst beruft sich im Prolog auf ein schon vorliegendes Werk mit dem Titel Synonyma: *Venit nuper ad manus meas quaedam schedula, quam Synonyma dicunt ...* (*Migne PL* 83, col. 827 sq.) – die rätselhaften «Synonyma Ciceronis»? Hierzu M. Schanz, *Geschichte der römischen Litteratur* t. 1/2, ³1909, p. 405. Zuletzt G. Brugnoli, «I ‹Synonyma Ciceronis›», *Atti del I Congresso internazionale di Studi ciceroniani* t. 1, Rom 1961, p. 283-299.

[88] *Scripsit ... librum lamentationis, quem ipse Synonima vocavit*, Ildefons, De viris illustribus c. 8, ed. Codoñer Merino, 1972, p. 128.

[89] Isidor, Synonyma c. 5, *Migne PL* 83, col. 827-829.

[90] J. Fontaine, «Théorie et pratique du style chez Isidore de Séville», *Vigiliae christianae* 14, 1960, p. 65-101.

[91] Johannes von Garlandia († 1272) unterscheidet vier Prosastile und nennt sie *stilus gregorianus, tullianus, hillarianus und ysidorianus.* Den letzten beschreibt er so: *Item in stilo ysidoriano, quo utitur Augustinus in libro Soliloquiorum,*

den auf dem virtuosen Gebrauch von Synonymik und Homoioteleuton aufgebauten Stil der *Synonyma* Isidors.

Ildefons von Toledo hat das inständige litaneiartige Element des Synonymenstils aufs höchste gesteigert im *Liber de virginitate perpetua S. Mariae*[92], «one of the most characteristic productions of the Visigothic Church of Spain in the days of its splendour»[93]. Julian von Toledo benützt dieses Stilmittel zur Verstärkung des anschaulichen Elements. In der Formulierung *evidentis signi ostensione monstrata est* sind vier Begriffe für «zeigen» in eine Reihe gebracht, die im stärksten gipfelt. Im selben Textabschnitt (oben p. 203) findet sich eine sinnfällige Anwendung des Parallelismus auf die Reflexe der Waffen der Goten.

Cumque sol refulsisset in clipeis, gemino terra ipsa lumine coruscabat: *ipsa quoque radiantia arma fulgorem solis solito plus augebant.*

Hier paßt die Wiederholung inhaltlich besonders gut: Das doppelte Licht (der Sonne und der Waffen) ist im Parallelismus sinnfällig abgebildet. Man könnte aus diesem Beispiel den Ausdruck eines «spiegelnden Stils» ableiten: durch Parallelismus erzielte Steigerung des Synonymenstils. Ein Höhepunkt des schillernden und blitzenden Effekts, der hiermit heraufbeschworen werden konnte, ist die Schilderung der antiken Siegesgöttinnen, die in Gestalt christlicher Schutzengel über dem gotisch-spanischen Heer erscheinen. Dieses Medaillon ist eines der stärksten und komplexesten Sprachbilder der «spanischen Nachklassik» des VII. Jahrhunderts.

* * *

Am Ende der Epochen stehen die Sammler. Valerius von Bierzo in Galicien († 695) hat eine Ausgabe der *Vitas patrum* zusammengestellt, in die ein Teil der spanischen biographischen Arbeit des VII. Jahrhunderts eingegangen ist[94].

---

distinguuntur clausule similem habentes finem secundum leonitatem et consonantiam et videntur esse clausule pares in sillabis, quamvis non sint. Item iste stilus valde motivus est ad pietatem et ad letitiam et ad intelligentiam, ed. G. Mari, «Poetria magistri Johannis anglici de arte prosayca, metrica et rithmica», *Romanische Forschungen* 13, 1902, p. 883-965, hier p. 929. In der neuen Ausgabe von T. Lawler, *The «Parisiana Poetria» of John of Garland*, New Haven/London 1974, p. 106.

[92] *Migne PL* 96, col. 53-110. Daß der Liber de virginitate perpetua von Ildefons im Stil der Synonyma Isidors geschrieben ist, vermerkt ausdrücklich die dem Cixila zugeschriebene Vita Ildefonsi: *libellum virginitatis more sinonimie*, ed. Gil, *Corpus scriptorum muzarabicorum* t. 1, p. 64.

[93] E. Bishop, «Spanish Symptoms», *Liturgica Historica*, Oxford 1918, p. 165-202, hier p. 171.

[94] D. DeBruyne, «L'héritage littéraire de l'abbé Saint Valère, *RB* 32, 1920, p. 1-

In der weitesten Rezension dieses Sammelwerks findet sich die *Epistola beatissime Egerie laude conscripta*. Sie ist ein Werk des Valerius selbst. Valerius paraphrasiert eine *beatissime Egerie . . . storia*, die Heilig-Land-Reise einer frommen Frau Egeria. Besonders bewundernswert erscheint Valerius, daß Egeria den Sinai und andere Berge bestiegen hat[95]. Die Vorlage des Valerius ist keine andere als das berühmte *Itinerarium Egeriae (Peregrinatio Aetheriae)*[96].

Das hagiographische Sammelwerk des Valerius schließt mit den *Valerii narrationes*[97], die sich teilen in (I) *ordo querimonie*, (II) *replicatio sermonum* und (III) *quod de superioribus querimoniis residuum*. In den so merkwürdig betitelten Abschnitten steht unter anderem die Autobiographie des Mönches und Schriftstellers Valerius. Ihr Grundmotiv ist das von Gregor d. Gr. nachdrücklich in das Lebensgefühl der Zeit eingeführte *naufragium* («Schiffbruch»). Im einzelnen steckt das Werk voller überraschender, ja unglaublicher Details (I 33: Valerius hat in seiner Pfarrei zum Rivalen einen äthiopischen Priester, der rauschende musikalische Feste veranstaltet). Georg Misch hat diese Dinge in seiner «Geschichte der Autobiographie» breit ausgeschrieben[98]. In dieser Epoche und weit darüber hinaus steht das «Klagebüchlein» des Valerius einzig da. Erst im X. Jahrhundert tritt in Bischof Rather von Verona ein ähnlich konstituierter

---

10. Wichtigste Hs. ist Madrid, BN 10007 vom Jahr 902, zuletzt beschrieben von Díaz y Díaz, *Códices visigóticos en la monarquía leonesa*, 1983, p. 117 sqq.

[95] *Migne PL* 87, col. 421-426; ed. Z. García, *AB* 29, 1910, p. 393-399; ed. Díaz y Díaz in *Égerie*. Journal de voyage, (Sources chrétiennes 296) Paris 1982; ed. P. Devos, *AB* 101, 1983, p. 67-70.

[96] Das *Itinerarium Egeriae* ist nur in dem 1884 von J. Fr. Gamurrini entdeckten, «beneventanisch» im XI. Jahrhundert geschriebenen Codex Arezzo VI 3 erhalten. Das Werk ist dort anonym. Erst seitdem M. Férotin 1903 erkannte, daß die Egeria-Erzählung des Valerius genau diesen neu gefundenen Text referierte, hat man ihm den Namen «Itinerarium Egeriae (Peregrinatio Aetheriae)» gegeben. Neue Ausgabe E. Franceschini/ R. Weber, CC 175, 1965, p. 37-90.

[97] *Migne PL* 87, col 439-457. Díaz y Díaz, *Index*, nr. 292, 294, 295. R. Fernández Pousa, *San Valerio*. Obras, Madrid 1942, «ist fast so schwer aufzutreiben wie eine Valerius-Handschrift; fast die ganze Auflage dürfte kurz nach Erscheinen eingestampft worden sein», J. Gil/B. Löfstedt, «Sprachliches zu Valerius von Bierzo», *Cuadernos de Filología Clásica* 10, 1976, p. 271-304, hier p. 271 sq. Nach Díaz y Díaz, *Index*, p. 81 n. 164, ist das so seltene Buch von Fernández Pousa sehr fehlerhaft. Die autobiographischen Schriften des Valerius hat dann C. M. Aherne, *Valerius of Bierzo*. An Ascetic of the Late Visigothic Period, Diss. Washington 1949, ediert; «diese Ausgabe stellt im großen und ganzen nur einen orthographisch normalisierten Abdruck von Pousas Text dar», Gil/Löfstedt, *Cuadernos de Filología Clásica* 10, 1976, p. 272.

[98] Misch, *Geschichte der Autobiographie* t. 2/2, Frankfurt 1955, p. 317-355.

Charakter auf; im XII. Jahrhundert schreibt Abaelard in seiner *Historia calamitatum* das berühmteste lateinische Werk dieses Zuschnitts.

2. DIE MOZARABISCHEN MARTYRER

> *Heu, pro dolor, legem suam nesciunt christiani et linguam propriam non advertunt Latini, ita ut omni Christi collegio vix inveniatur unus in milleno hominum numero, qui salutatorias fratri possit rationaviliter dirigere litteras,* Paulus Albarus v. Córdoba, *Indiculus luminosus* c. 35, ed. Gil, *Corpus scriptorum muzarabicorum* t. 1, 1973, p. 314 sq. (*Migne PL* 121, col. 555 sq.)

Nach dem Untergang des Westgotenreichs sinkt die lateinische Biographie in Spanien auf das Niveau anonymer Martyrerliteratur herab. Obwohl die Christen Spaniens seit 711 fast ausnahmslos unter islamischer Herrschaft leben, feiern sie nur Martyrer aus römischer Zeit[99]. Gibt es unter dem Islam im Spanien des VIII. und frühen IX. Jahrhunderts keine Glaubenszeugen? Die spanische Kirche scheint zunächst dem Islam so stumm zu erliegen wie die einst so glorreiche und beredte afrikanische Kirche.

Doch plötzlich bricht um 850 eine neue Aera martyrum an[100]. Wir wissen von ihr durch Eulogius von Córdoba († 859) und Paulus Albarus von Córdoba († um 860). Eulogius hat die Martyrien seiner Zeit mit drei Schriften begleitet[101]: einem *Documentum martyriale* vom Jahr 851, dem *Memoriale sanctorum,* das nach mehrfacher Ergänzung um 856 fertiggestellt wurde, und dem

---

[99] Spätestens im VIII. Jahrhundert konstituiert sich eine Sammlung von Heiligenleben, die als «Passionarium hispanicum» bekannt ist, ed. Fábrega Grau, *Pasionario Hispánico* (siglos VII-XI), 2 Bde., Madrid/Barcelona 1953 und 1955. Älteste Handschrift ist London, BL Add. 25600 aus dem X. Jahrhundert. Cf. Díaz y Díaz, «Passionnaires» (wie oben p. 178, n. 7).

[100] F. R. Franke, «Die freiwilligen Märtyrer von Cordova und das Verhältnis der Mozaraber zum Islam (nach den Schriften des Speraindeo, Eulogius und Alvar)», in *Spanische Forschungen der Görresgesellschaft* I 13, Münster i. W. 1958, p. 1-170. E. P. Colbert, *The Martyrs of Córdoba (850-859).* A Study of the Sources, Diss. Washington 1962.

[101] Die Überlieferung der Werke des Eulogius hängt an einem seidenen Faden: einem zwischenzeitlich verlorenen Codex aus Oviedo und der davon abgeleiteten Editio princeps von Ambrosius de Morales (1574), cf. Gil, *Corpus scriptorum muzarabicorum,* 1973, t. 1, p. LX sq., und t. 2, p. 363.

Liber apologeticus vom Jahr 857. Neuerdings wird ihm als viertes biographisches Werk die *Passio SS. Georgii, Aurelii et Nathaliae* zugeschrieben[102], die im Jahr 858 Eulogius für zwei in Spanien reliquiensammelnde französische Mönche[103] als Auszug aus seinem *Memoriale* selbst redigiert haben soll.

Das *Documentum martyriale*[104] ist ein Mahnbrief an zwei eingekerkerte Jungfrauen, Flora und Maria, die Eulogius zum Ausharren bis zum glorreichen Ende ermuntert. Das Werk ist eingerahmt durch eine Widmung an Paulus Albarus[105] und ein Gebet für die beiden Jungfrauen.

In seinem zweiten größeren Werk, *Memoriale sanctorum*[106], hat Eulogius die spanische Martyrergeschichte seiner Zeit geschrieben. Auch diesem Werk geht ein Briefwechsel mit Paulus Albarus voraus[107]. Die Geschichte beginnt mit dem Mönch Isaac, der vor einem Kadi den Propheten Mohammed schmäht und zum Tod verurteilt wird. Das geschieht im Jahr 851. Dieses freiwillige Martyrium – und das freiwillige ist für Eulogius das eigentliche – hatte einen Vorläufer in dem des Priesters Perfectus, der gezwungen sein Martyrium begann, es aber mit Willen vollendete (praef. c. 6). So geht der Geschichtsschreiber in der Praefatio gleich in medias res. Das, was man sonst unter einer Vorrede versteht, ist am Anfang des I. Buches zu lesen (c. 1-3). Es hebt an (*Peritissimorum virorum*) mit einem bedeutsamen Anklang an die ersten Worte der Kirchengeschichte des Eusebius in der Übersetzung des Rufinus (*Peritorum dicunt esse medicorum*[108]),

---

[102] R. Jiménez Pedrajas, «San Eulogio de Córdoba, autor de la Pasión francesa de los mártires mozárabes cordobeses Jorge, Aurelio y Natalia», *Anthologica annua* 17, 1970, p. 465-583, mit Paralleldruck von Eulogius, Memoriale sanctorum II 10 (*BHL* nr. 3407) und der daraus gemachten Passio (*BHL* nr. 3408). Zeitgenössische Haupthandschrift ist Paris, BN lat. 13760 aus St. Germain-des-Prés.

[103] Die fromme Expedition der Mönche Usuard und Odilard von St. Germain-des-Prés schildert Aimoin v. St. Germain, De translatione SS. martyrum Georgii, Aurelii et Nathaliae, *Migne PL* 115, col. 939-960. Die beiden waren ursprünglich ausgesandt, den hl. Vinzenz aus Saragossa zu holen. Als ihnen dies mißlang, reisten sie ins martyrienträchtige Córdoba, um nicht ohne Heiligengebeine nach Hause zurückzukehren.

[104] ed. Gil, *Corpus scriptorum muzarabicorum* t. 2, p. 459-475. Älterer Druck *Migne PL* 115, col. 819-834.

[105] Die Widmungsadresse besteht genau gesprochen aus einem Briefpaar (wie bei der Severinsvita des Eugippius und öfter): Widmungsschreiben und Antwort des Albarus an den Autor Eulogius.

[106] ed. Gil, *Corpus scriptorum muzarabicorum* t. 2, p. 363-459. Älterer Druck *Migne PL* 115, col. 731-818.

[107] Albarus rühmt bei Eulogius u. a. die Beherrschung der «drei Stile (*trimodum illud loquendi genus;* cf. Cicero, Orator 101); das ist hier wohl nur Redensart.

[108] *Migne PL* 21, 1849, col. 461.

womit der gebildete Eulogius signalisiert, in welchen Zusammenhang er sein Werk gestellt wissen will. Eusebius hat zu Beginn des IV. Jahrhunderts die Geschichte der staatlichen Verfolgungen geschrieben. Daran knüpft Eulogius ein halbes Jahrtausend später an. Adressat der Schrift ist die gesamte Kirche (*Loquar etiam tibi, o universalis ecclesiae sanctae conventus*, c. 4). Was der unterdrückten Kirche Spaniens geschieht, geht nach Eulogius alle an. Es ist ein apokalyptischer Kampf gegen «den Engel des Satan und Vorläufer des Antichrist» (c. 6).

Mohammed erweist sich durch seine lüsternen Paradiesesvorstellungen und Schmähungen der Jungfrau Maria als Vorläufer des Antichrist (c. 7). Allerdings scheinen viele Christen in Spanien ihre Situation nicht so dramatisch zu sehen. Selbst die Martyrien, die sich seit der Jahrhundertmitte in Córdoba, der Residenz des Kalifen Abderrahman II. (821-852), ereignen, rütteln sie nicht auf. Das sind in ihren Augen keine «echten» Martyrien. Denn es geschehen dabei erstens keine Wunder. Zweitens werden «wahre» Martyrer mit Gewalt zum Martyrium gebracht, während die meisten spanischen Blutzeugen freiwillig in den Tod gehen. Drittens verwesen die Leichname der neuen Martyrer! Hier hat Eulogius einen schweren Stand. Er kämpft gegen Vorstellungen, die durch die christliche Martyrerliteratur genährt wurden. Die Gegner werden von ihm nicht genannt. Sie heißen Agnes, Laurentius, Sebastian, Vincentius... So erbaulich ihre Geschichten gemeint waren und so gut sie sich lasen und anhörten: Für eine wirklich wieder ins Martyrium gehende Kirche waren diese Phantasieprodukte Gift.

Das II. Buch des *Memoriale sanctorum* enthält die Chronik: Taten der Martyrer, Namen, Alter, Herkunft, Todestag (*martyrum tantummodo beatorum gesta exponens, nomina, aetates, ortus diesque allisionum*[109]). Der Priester Perfectus von Córdoba, mit dessen Tod die Lawine ins Rollen kommt, ist von Muslimen mit List dazu gebracht worden, laut zu sagen, was er über Mohammed denkt. Er bekennt sich dann aber zu seinen Worten (c. 1). Der Mönch Isaac führt die lange Reihe der freiwilligen Martyrer an (c. 2). Neben der Schmähung des «Propheten» ist der (wahre oder vermeintliche) Glaubenswechsel vom Islam zum Christentum ein todeswürdiges Verbrechen. Flora und Maria, die Adressatinnen des paränetischen *Documentum martyriale*, kommen beide aus christlich-islamischen Mischehen. *Flora* wird nach dem Tod des Vaters von der Mutter christlich erzogen. Im dokumentarischen Stil der alten afrikanischen Martyrerakten[110] läßt Eulogius die Mutter selbst von der religiösen Kraft des kleinen Mädchens erzählen (II 8). Sobald sie ihr Christentum offenbart, wird sie vom muslimischen Bruder vor den Kadi geschleppt und so geprügelt, daß sie Kopfhaut

[109] Gil, *Corpus scriptorum muzarabicorum* t. 2, p. 397; *Migne PL* 115, col. 765.
[110] *Band I*, p. 54 und 100 sq.

und Haare verliert. Eulogius hat mit eigenen Händen die Narben betastet... *Maria* wird mit ihrem Bruder vom Vater christlich erzogen. Der Bruder geht als Diakon ins Martyrium; die Schwester eifert ihm nach. Flora und Maria treffen sich und fordern gemeinsam das Martyrium bei dem Richter heraus, der einst Flora prügeln ließ. – Ein besonders grausames Martyrium erleiden die Freunde Rogelius und Serviodeo (II 13), die in der Moschee das Evangelium predigen. Mit dem Tod Abderrahmans II. und der Nachfolge Mohammeds im Kalifat von Córdoba schließt das II. Buch des *Memoriale sanctorum*, das von 28 Martyrern berichtet, die einzeln, zu zweit oder in größeren Gruppen in den Tod gehen.

Dieses II. Buch ist sukzessiv als Zeitchronik entstanden (cf. II 7: *Hucusque finem libri secundi esse decreveram...*). Das III. Buch schildert die allgemeine Verschlechterung der Lage der Christen unter dem übermütigen neuen Kalifen (c. 1-6) und setzt dann die Martyrerchronik fort. Am Ende der Reihe steht die Nonne Aurea, die aus einer islamisch-christlich geteilten Sippe stammt, vor dem Kadi schwankt, aber am Ende doch ihren beiden Brüdern in den Tod folgt (III 17).

Das nächste dem Eulogius bekanntgewordene Martyrium ist ihm unter den Händen zu einem eigenen Werk[111] geraten. Die abschätzigen Äußerungen von Christen über die Martyrer aus ihren Reihen sind nicht verstummt. Eulogius will auf sie nochmals antworten, und so wird «aus dem Tatenbericht eine Verteidigungsschrift» (*Quo contigit, ut in vigorem Apologetici gestorum pertransiret materies*, prol.). Aus dem *Memoriale sanctorum* kennen wir bereits einige der Unterschiede zwischen den spektakulären «echten» alten Martyrern, die den Spaniern aus Literatur und Kult vertraut waren, und den damals neuen Martyrern, die ihren Zeitgenossen so «unecht» vorkamen. Von folgenden neuen Argumenten der Zeitgenossen berichtet nun der *Liber apologeticus:* Die «echten» Martyrer der alten Kirche starben unter ausgesuchten Foltern; die meisten spanischen Martyrer aber durch Enthauptung (c. 3 und c. 5-9). Zweitens werden die Wunder vermißt. Drittens hatten die alten Martyrer gegen einen gottlosen Götzendienst gestritten (c. 3), während die Spanier den Tod durch Menschen erleiden, «die Gott und das Gesetz verehren» (c. 12). Das letzte Argument ist in der Auseinandersetzung das gefährlichste, denn es unterstreicht Gemeinsamkeiten zwischen Islam und Christentum. Eulogius bezeichnet wieder Mohammed als einen *Antichristi praecursor* (c. 12) und charakterisiert ihn mit einer drastischen *Vita Mahometi*, die er von seiner Reise nach Pamplona mitgebracht hat (c. 16). Erst der zweite Teil der Schrift handelt vom Martyrium des Rudericus

[111] Eulogius, Liber apologeticus martyrum, ed. Gil, *Corpus scriptorum muzarabicorum* t. 2, p. 475-495. Älterer Druck *Migne PL* 115, col. 851-870.

(Rodrigo), das ein scharfes Licht wirft auf verbissene Abgrenzungskämpfe zwischen Christentum und Islam mitten durch die Familien.

Der Priester Rudericus hat zwei Brüder: einen Christen und einen Muslim. Die beiden streiten, Rudericus mischt sich ein, um zu schlichten, wird schwer verletzt, in seinem kritischen Zustand vom muslimischen Bruder auf eine Bahre gepackt und durch die Stadt geführt. Dabei verkündet der Muslim, sein Bruder, der christliche Priester, habe sich in Todesnot zum Islam bekehrt (c. 21). Der Priester gesundet wieder, muß jetzt aber fürchten, von den islamischen Machthabern für ihre Religion reklamiert zu werden. Er weicht in die Berge aus. Auf einem Markt begegnet er wieder seinem gewalttätigen Bruder, der ihn vor den Kadi schleppt (c. 23). Im Gefängnis trifft Rudericus einen Salomon, dem ebenfalls Religionswechsel vorgeworfen wird (c. 25). Die beiden bestärken sich im Glauben. Eulogius steht in der Menge, die ihr Martyrium sieht, und tritt aus ihr heraus, um ihren leidenden Leibern ganz nahe zu sein (c. 31).

Eulogius hat sich exponiert. Er wird das nächste Opfer. Eulogius ist ein Schriftsteller, der das, wozu er auffordert, auch selbst tut. Paulus Albarus[112], der Freund, hat bald nach dem Martyrium des Eulogius (859) eine Vita geschrieben[113], bei der man ähnlich wie bei den Martyrerschriften des Eulogius selbst den Eindruck gewinnt, daß die Passionsliteratur wieder auf den Boden der alltäglichen Wirklichkeit zurückkehrt. Diese ist grell genug. Sie bedarf keiner überhöhenden Kontraste der Phantasie und der Rhetorik mehr (prol. = c. 1):

Et inde est, quod non incerta et quorumcumque hominum narratione comperta, sed mecum gesta et per me cognita narrare disposui ... Est quoque et laudabilis pro exemplo predicanda omnibus veritas et nihilominus detestanda retoricorum composita falsitas.

«Deshalb wollte ich nicht das erzählen, was ich durch die ungewisse Erzählung irgendwelcher Leute gehört, sondern miterlebt und selbst erfahren habe ... Lobwürdig ist die als Beispiel allen zu verkündende Wahrheit und verabscheuenswert die aufgeputzte Falschheit der Rhetoren.»

Eulogius stammt aus einer Familie senatorischer Herkunft in Córdoba. Er tritt in die Klerikergemeinschaft bei St. Zoilus ein und überflügelt alle. «Von frühester Kindheit an hängt er an der kirchlichen Literatur»[114]. Über alles andere

[112] Beste Einführung in Leben und Werk J. Madoz, *Epistolario de Alvaro de Córdoba*, Madrid 1947.

[113] Paulus Albarus, Vita vel passio beatissimi Eulogii, ed. Gil, *Corpus scriptorum muzarabicorum* t. 1, p. 330-343. Älterer Druck *Migne PL* 115, col. 705-724. Einzige alte Hs. ist Madrid, BN 10029.

[114] *Ab ipso enim incunabulo litteris aeclesiasticis herens* ... (c. 2).

geht ihm die Heilige Schrift. Im Auditorium des Abtes Speraindeo[115] lernen sich Paulus Albarus und Eulogius kennen und schließen Freundschaft[116]:

Ibi eum primitus videre merui, ibi eius amicitiae dulci inhesi, ibi illi individua sum nexus dulcedine. Eram namque iam dicti inlustrissimi viri auditorum, et dum frequentius eius limina tererem, incultumque ingenium acuerem, tandem respectione divina huius tanti viri societate coniungor. Et catenatim inadibili nexu non innector tantum, sed unior factique sumus auditores viri, inquisitores veri, amatores nostri in tantum, ut illa etas indocta sibi non concessa presumeret. Agebamus utrique scributurarum delectabilem lusum et scalmum in lacum nescientes regere Euxini maris credebamur fragori. Nam pueriles contentiones pro doctrinis, quibus dividebamur, non odiose, sed delectabiliter epistolatim in invicem egimus et rhithmicis versibus nos laudibus mulcebamus. Et hoc erat exercitium nobis melle suabior, fabis iucundior, et in ante nos quotidie extendentes, multa inadibilia temtare in scributuris puerilis inmatura docibilitas egit, ita ut volumina conderemus, que postea etas matura abluenda, ne in posteros remanere⟨nt⟩, decrevit.

Hieronymus, epist. 1,2 — cf. Ps 18,11 — cf. Phil. 3,13

«Dort verdiente ich zuerst, ihn zu sehen, dort hing ich ihm in innigster Freundschaft an, dort verband ich mich mit ihm innig und unzertrennlich. Ich war nämlich unter den Zuhörern des genannten hochangesehenen Mannes [Speraindeo], und da ich ihn ziemlich häufig aufsuchte und den ungebildeten Geist schärfte, verband ich mich endlich unter den Augen Gottes in Gemeinschaft mit einem solchen Mann. Und durch ein unlösbares Band, wie mit Ketten, wurde ich nicht nur gebunden, sondern [mit ihm] vereinigt. Wir wurden Hörer eines Mannes, Forscher nach der Wahrheit und liebten uns so sehr, wie man es in jenem ungebildeten Alter nicht für möglich halten würde. Wir betrieben das Studium der heiligen Schriften als ergötzliches Spiel und, obwohl 'wir nicht verstanden, einen Kahn auf einem Teich zu rudern, vertrauten wir uns dem Toben des Schwarzen Meers an.' Wir führten in Briefen knabenhafte Auseinandersetzungen um die Lehren, die uns trennten, nicht auf gehässige, sondern ergötzliche Weise und besänftigten uns mit Lobsprüchen in rhythmischen Versen. Diese Übung war uns süßer als Honig, angenehmer als Honigseim. Wir streckten uns täglich aus nach dem, was vor uns war, und der unreife knabenhafte Lerneifer trieb uns, viel Unzugängliches in den [heiligen] Schriften anzugehen, so daß wir Bücher schrieben. Damit sie nicht der Nachwelt blieben, haben wir später in reiferem Alter beschlossen, sie zu tilgen.»

Während Albarus im Laienstand bleibt, wird Eulogius Diakon und Priester und weilt häufig in Klöstern. Von einer geplanten Romwallfahrt halten ihn seine Freunde ab (c. 3).

[115] Ein Briefwechsel zwischen Paulus Albarus und Abt Speraindeo ist in der Briefsammlung des Albarus erhalten (epist. 7 + 8), ed. Madoz, *Epistolario de Alvaro*, p. 172 sqq.; ed. Gil, *Corpus scriptorum muzarabicorum* t. 1, p. 201 sqq.

[116] Vita B. Eulogii c. 2. Auffällig ist das Adverb *epistolatim* (statt *epistolariter*, *epistulariter*). Es ist aber regelgerecht gebildet und gibt einen guten Sinn: «Brief für Brief», cf. Leumann, *Lateinische Laut- und Formenlehre*, 1977, p. 501 sq.

Rasch kommt Albarus zur ersten Verfolgungswelle, als deren Hauptschuldigen er den kollaborierenden Metropoliten Rekkafred von Sevilla ansieht. Eulogius ist unter den Verhafteten wie ein «erlesener Widder» (c. 4). In der Haft verfaßt Eulogius seine erste Martyrerschrift, das *Documentum martyriale* für Flora und Maria († 24. XI. 851). Außerdem befaßt er sich im Gefängnis – eine für uns befremdliche Vorstellung – mit römischer Metrik[117]:

Ibi metricos, quos adhuc nesciebant sapientes Hispaniae, pedes perfectissime docuit, nobisque post egressionem suam ostendit.

«Dort [im Gefängnis] hat er die metrischen Versfüße, die die Gelehrten Spaniens noch nicht kannten, vollkommen erlernt und uns nach seiner Entlassung gezeigt.»

Während die ersten Erfahrungen der neuen Verfolgung den Klerus und die geistigen Führer vorsichtig machen, bleibt Eulogius unbeugsam und allen Kompromissen abgeneigt. «Allen, die zum Kampf [des Martyriums] gingen, eilte er entgegen. Er stärkte aller Geist und verehrte aller Gebeine und setzte sie bei. Er entbrannte so in der Glut des Martyriums, daß er in jenen Tagen der Erwecker des Martyriums zu sein schien» (c. 5). Viele feinden den *incentor martirii* an. Das *Memoriale sanctorum* ist das Zeugnis des Eulogius aus dieser Zeit (c. 5). Am meisten belastet Eulogius, daß die kirchliche Hierarchie die Martyrer im Stich läßt. Bischof Saul von Córdoba ist ein gutgesinnter, aber schwacher Mann. Er hat für seine Amtserhebung an den Hof bezahlt, gilt also als «Simonist»[118]. Der Erzbischof Rekkafred von Sevilla ist ein Feind der Martyrer[119]. Albarus erzählt, wie ein Text der Kirchenväterzeit Eulogius auf die Idee bringt, sich von Rekkafred zu distanzieren, indem er sich selbst ein Interdikt auferlegt und unter der Herrschaft des Verräters kein Meßopfer mehr feiert (c. 6-7).

Im Charakterbild des Heiligen (c. 8) verbindet sich die Rhetorenerscheinung der Spätantike mit «karolingischem» Bildungs- und Wiedererweckungseifer:

Clarus vultu et honore precipuus, eloquentia fulgidus et vite operibus luminosus. Incitator martyrum et laudator, tractator peritissimus et dictator.

«Er war strahlenden Angesichts, reich an Ehren, von glänzender Beredsamkeit und licht durch die Taten seines Lebens. Er bestärkte die Martyrer, rühmte sie und war ein sehr erfahrender Ausleger und Schriftsteller.»

---

117 Vita B. Eulogii c. 4. Gil, *Miscellanea Wisigothica*, p. IX sq., zeigt an Beispielen, daß die aktive Bedeutung von *docere* («lehren») im spanischen Latein der Zeit durch die passive ersetzt werden konnte («lernen»); ebenso wird im vorausgehenden Text *docibilitas* nicht als «Unterricht, Lehre», sondern als «Lerneifer» aufgefaßt.

118 Madoz, *Epistolario de Alvaro*, p. 30 und 54.

119 P. B. Gams, *Die Kirchengeschichte von Spanien* t. 2, 2, Regensburg 1874, p. 309 sq.

Und[120]:

Cotidie enim nova et egregie admiranda quasi a iugeribus et fossis effodiens tesauros elucidabat invisos ... Numquam privatim scire aliquid vellens nobis omnia prestabat. Vitiata corrigens, fracta consolidans, inusitata restaurans, antiqua represorans, neglecta renobans, et quaeque poterat ex antiquis viris gesta conpetere, satagebat operibus adimplere. Severitatem Iheronimi, modestiam Agustini, lenitatem Ambrosii, patientiam Gregorii in corrigendo herrores, in substentando minores, in demulcendo maiores, in sufferendo orrores unus idem multipliciter exibebat.

«Tag für Tag grub er Neues und sehr Bewundernswertes gleichsam aus Feldern und Gräben aus und brachte nie gesehene Schätze ans Licht ... Niemals wollte er etwas für sich wissen; alles gab er uns. Er verbesserte, was verdorben, festigte, was gebrochen, erneuerte, was außer Gebrauch geraten war, frischte das Alte auf, erneuerte das Vernachlässigte, und alle Taten, deren er von den Alten habhaft werden konnte, versuchte er, in Werke umzusetzen. Die Strenge des Hieronymus bei der Korrektur der Irrtümer, die Bescheidenheit Augustins bei der Unterstützung der Geringen, die Milde des Ambrosius bei der Besänftigung der Großen und die Geduld Gregors im Ertragen der Schrecken zeigte er vielfältig als ein und derselbe.»

Eine denkwürdige Reise unternimmt Eulogius nach Navarra, in den vom Islam freien Norden Spaniens. Von dort bringt er eine ganze lateinische Schulbibliothek mit nach Córdoba zurück und teilt ihr Studium mit den «überaus eifrigen Forschern»[121].

---

120 Im selben c. 8 der Vita B. Eulogii. Paulus Albarus verwendet im letzten zitierten Satz ein kompliziertes Zeugma, das man am besten mit «Singula singulis» bezeichnet. Die Poetik des lateinischen Mittelalters spricht hier von «Versus rapportati». Klassisches Muster ist das spätantike Virgil-Epitaph (ed. A. Riese, *Anthologia latina* t. 2, Leipzig ^{2}1906, nr. 800):

Pastor, arator, eques, pavi, colui, superavi
Capras, rus, hostes, fronde, ligone, manu ...

«Als Hirt, Pflüger, Ritter, habe ich geweidet, beackert, besiegt / die Ziegen, das Land, die Feinde, mit Laub, mit der Hacke, mit der Hand ...» Zur poetischen Terminologie A. Hilka/O. Schumann, *Carmina Burana* II 1, Heidelberg 1930, p. 8 (zu Carmen Buranum 5). – Am Schluß des zitierten Textes erfordert der Parallelismus die Emendation von *corrigendos* und *sufferendos* (Gil, *Corpus scriptorum muzarabicorum* t. 1, p. 335) zu *corrigendo* und *sufferendo.*

121 *Inde secum librum Civitatis beatissimi Agustini et Eneidos Vergilii sive Iubenalis metricos itidem libros atque Flacci saturata poemata seu Porfirii depincta opuscula vel Adhelelmi epigramatum opera necnon et Abieni Fabule metrice et Ymnorum catholicorum fulgida carmina ... non privatim sibi, sed comuniter studiosissimis inquisitoribus reportavit*, Vita B. Eulogii c. 9. Der «jüngste» Autor ist Aldhelm; Eulogius bringt kein karolingisches Werk aus dem Norden nach Córdoba.

Der Weg des Eulogius scheint gerade nach oben zu führen. Er wird zum Metropoliten von Toledo gewählt. Aber die *Weihe* wird durch eine List verhindert. Er habe ein anderes Bischofsamt erlangt, schreibt sein Freund Albarus, den *episcopatus coelestis*. «Denn alle Heiligen sind Bischöfe, aber nicht alle Bischöfe Heilige» (*Omnes namque sancti episcopi, non tamen omnes episcopi sancti*, c. 10). Es folgt zur Lektüre an seinem Jahrtag (*pro utilitate legentium et pro annuo festivitatis suae recursu*, c. 11) die Leidensgeschichte des Eulogius: ABHINC PASSIO EIUSDEM.

Albarus setzt neu an mit einem drastischen Gemälde der Maurenherrschaft in Spanien und ihrer Angriffe auf das Christentum. Das Besondere der Verfolgung um die Mitte des IX. Jahrhunderts ist, daß einige Christen, «ohne daß sie gesucht wurden, zum Martyrium eilten und den Schergen die Martyrerkrone entrissen» (*nullo disquirente ad martyrium prosilientes et coronam sibi ex tortoribus rapientes*, c. 12). Eulogius fällt einer für die Zeit typischen Konfliktsituation zum Opfer. In einer muslimischen Familie wächst ein heimlich getauftes Mädchen auf, das herangewachsen, sich zum Christentum bekennt. Angesichts der Pressionen der Familie rät Eulogius zur Flucht, die zunächst gelingt. Ein verratener Besuch bei Eulogius wird dem Mädchen und Eulogius zum Verhängnis. Albarus schildert das so spannend (c. 13-15), wie Hieronymus die Flucht des Malchus vor dem arabischen Sklavenhalter. Eulogius wird geprügelt und abgeführt. Der Richter ist entschlossen, ihn während des Verhörs totschlagen zu lassen. Der Freimut, mit dem Eulogius die auf Abgrenzung und Wahrung islamischen «Besitzstands» bedachten Gesetze ablehnt, bestärkt ihn in diesem Vorsatz. Aber der Paulus der spanischen Kirche weiß, daß er das Recht hat, durch das Schwert zu sterben. Er provoziert bewußt das offizielle Todesurteil durch einen Frontalangriff auf Mohammed und den Koran. Einige Freunde am Hof des Kalifen versuchen, Eulogius eine goldene Brücke in die Freiheit zu bauen. Eulogius winkt ab. Er glaubt wie Sokrates an das, was er gelehrt hat, und will es durch sein Tun vollenden. Seine letzte Tat ist denkwürdig wie das Trinkgeld Cyprians und Thomas Mores für den Henker: Ein Eunuch des Kalifen ohrfeigt den Priester auf dem Weg zur Hinrichtungsstätte. Der Wehrlose wendet ihm die andere Backe zu. Eulogius wird enthauptet; es ist der 11. März (859). Sein Leichnam wird in den Fluß geworfen; eine weiße Taube läßt sich darauf nieder (c. 15). Das Mädchen, für dessen Christentum Eulogius mit dem Leben bezahlt hat, wird vier Tage später getötet (c. 16).

In einem Epilog wendet sich Albarus an den Martyrer und erinnert ihn an die Freundesliebe. «Möge sie auf dem ewigen Gipfel der Heiligkeit leben und wie ein strahlendes Licht hervortreten und wachsen bis zum vollendeten Tag»[122].

[122] *Valeat, valeat, Christe domine, hec suavis fidelisque inter utrosque dilectio,*

Möge der verewigte Freund innerlich und äußerlich dem auf Erden Zurückgebliebenen beistehen (c. 18), der seinerseits dem Ruhm des Verewigten ein «Denkmal dauernder als aus Erz» errichtet hat[123]. Nochmals wendet er sich an den Freund in der Hoffnung, wenn auch nicht in dieselbe Herrlichkeit wie dieser, so doch in die himmlische Ruhe einzugehen. Drei metrische Stücke, ein Hymnus auf den Tag des heiligen Eulogius, ein Epitaphium und eine *Oratio Albari* schließen die Biographie ab[124].

Sie ist aus nächster Nähe in größter Tatsachenkenntnis geschrieben. In der christlichen Literaturtradition kommt derartiges üblicherweise von einem Schüler, der seinem Meister nachstrebte oder einem Notarius, der seinen Herrn kannte. In der *Vita B. Eulogii* stehen sich der Dargestellte und der Autor noch näher, weil sie ein Denkmal der Freundschaft ist. Zugleich aber befindet sich Albarus zum Leben des Eulogius in größerer Distanz als jeder beliebige Diakon; denn er ist Laie geblieben. Das Leben des Eulogius ist für Albarus so wenig nachahmbar wie das Karls d. Gr. für Einhart. Der Biographie kommt ein solcher Abstand zwischen dem Autor und seinem Helden zugute. Was sie an normativer Verbindlichkeit und Nachahmbarkeit verliert, gewinnt sie an historischer Individualität.

* * *

Kein Buch der Bibel hat die Phantasie des mittelalterlichen Spanien vom IX. Jahrhundert an stärker beschäftigt als die Apokalypse. Der Mönch Beatus von Liébana († 798) schrieb in den letzten Jahrzehnten des VIII. Jahrhunderts einen Apokalypsenkommentar[125], der in Spanien intensiv rezipiert wurde. Zeuge dafür sind die 22 illuminierten Handschriften dieses Werks[126]. Die älte-

valeat perenni culmine sanctitatis et ‹quasi lux splendens procedat et crescat usque ad perfectum diem›, c. 18; cf. Prv 4, 18.

[123] *aere perennius monumentum*, c. 19 = Horaz, carm. III 30, 1.

[124] inc. *Almi nunc revehit festa polifera* (Akrostichon *ALBARUS TE ROGAT*); *Hic recubat lepidus martir doctorque refulgens; Nunc te rogo, sancte, recolas ut nomen amici*. GIL hat in seiner neuen Ausgabe gegen die maßgebende Hs. die Gedichte von der Vita abgetrennt und unter «Albari carmina» ediert, *Corpus scriptorum muzarabicorum* t. 1, p. 358-361. Ältere Ausgabe von TRAUBE, *MGH Poetae* t. 3, p. 139-142.

[125] H. A. SANDERS (ed.), *Beati in apocalipsin libri duodecim*, Rom 1930.

[126] W. NEUSS, *Die Apokalypse des hl. Johannes in der altspanischen und altchristlichen Bibel-Illustration* t. 1 + 2, Münster i. W. 1931. *Actas del simposio para el estudio de los codices del «Comentario al Apocalipsis» de Beato de Liébana* I 1-3, Madrid 1978-1980. Die Zahl der jetzt bekannten 22 *illuminierten* Beatus-

ste erhaltene Spur der illustrierten Beatus-Apokalypse stammt wohl noch aus dem IX. Jahrhundert[127]. Vom frühen X. Jahrhundert an ist das letzte Buch der Bibel im Rahmen des Beatuskommentars bis ins XIII. Jahrhundert immer wieder neu in glühenden Farben gemalt worden. Die Apokalypse wurde «*der* illustrierte Text des spanischen Mittelalters»[128].

In einer apokalyptischen Situation, einer fremden Macht unterworfen und in der eigenen Kirche desavouiert, sind Eulogius und Albarus wie die beiden Wahrheitszeugen der Apokalypse aufgetreten. Albarus vergleicht seinen Freund mit den vier abendländischen Kirchenvätern, aber mehr noch erinnert die Erscheinung des Eulogius an die älteren afrikanischen Väter, Tertullian und Cyprian. Die Verbindung zur eigenen spanisch-westgotischen Tradition ist schwach. Mit dem karolingischen West- und Mitteleuropa hat die Kultur des lateinischen Córdoba die Bildungsbeflissenheit gemeinsam. Das Leben des Lateinischen bekommt auf dem «vorgeschobenen Posten» Córdoba, wie dort das ganze christliche Leben, einen kämpferischen Sinn. Lateinische Kultur ist zugleich Verteidigung des Glaubens.

---

apokalypsen (von insgesamt 32) entnehme ich A. Mundó, «Sobre los códices de Beato», in *Actas del simposio* . . . I 1, p. 109-116.

[127] Silos, Biblioteca de la Abadía frg. 4, abgebildet bei Neuss, *Die Apokalypse* t. 2, tab. 103 und in *Actas del simposio* . . . I 3, tab. 187. Dazu Díaz y Díaz, *Libros y librerías en la Rioja altomedieval*, 1979, p. 46 sq. und die Diskussion in *Actas del simposio* . . . I 2, p. 317-328.

[128] J. Williams, *Frühe spanische Buchmalerei*, München 1977, p. 25.

IX

PEREGRINATIO

Irland und England im frühen Mittelalter

ERSTES PROLEGOMENON: EXI DE TERRA TUA

Einer der geschichtlich fruchtbarsten Gedanken lateinischer Biographie und Anthropologie ist die Überzeugung, daß der Mensch hier keine «bleibende Stadt» hat (Hbr 13, 14). Er ist unterwegs zu einem ihm noch unbekannten oder erst erahnten Ziel als ein Wanderer, Homo viator, und Gast auf dieser Welt als ein Fremder, Peregrinus. Der biblische Stammvater dieser Lebensphilosophie ist Abraham, der die Verheißung empfangen hat: «Ziehe hinweg aus deinem Lande und von deiner Verwandtschaft und aus dem Hause deines Vaters in das Land, welches ich dir zeigen werde»[1]. Von den Schriften des Neuen Testaments hat den Gedanken der Peregrinatio am intensivsten der Hebräerbrief formuliert. Dort heißt es, daß Abraham auch, nachdem er in das von Gott gezeigte Land gelangt war, nicht eigentlich zu Hause war; er «hielt sich im Lande der Verheißung wie in einem fremden auf, wohnend in Zelten mit Isaak und Jakob, den Miterben der Verheißung; denn er erwartete die festgegründete Stadt, deren Baumeister und Schöpfer Gott ist» (Hbr 11, 9-10).

Der politischen Philosophie der Antike war die Geringschätzung der Christen für ihre Patria schier unverständlich. Der Polis-lose Mensch ist nach Aristoteles kein Mensch, sondern ein Tier oder ein Gott[2]. Obwohl die Stoa die Bedeutung der Patria schon in Frage stellte und Seneca seine Freunde mit dem Gedanken vertraut zu machen suchte, daß der Mensch in erster Linie bei sich selbst zuhause sei[3], konnte der Neuplatoniker Celsus in seiner 178 n. Chr. erschienenen Schrift Ἀληθὴς λόγος die Christen als eine neue Menschenrasse ohne vaterländi-

---

[1] *Exi de terra tua et de cognatione tua et de domo patris tui et vade in illam terram, quam monstrabo tibi,* Gn 12, 1 in der Fassung der Vetus latina, ed. B. Fischer, *Vetus latina* t. 2, Freiburg i. Br. 1951/1954, p. 151 sq. In dieser Formulierung kommt das Zitat in der frühen biographischen Literatur (z. B. Jonas, Vita S. Columbani I 4) häufiger vor als in der des Hieronymus (Vulgata): *Egredere de terra tua . . .*

[2] Aristoteles, Politica I 2 (1253 a). In der mittelalterlichen lateinischen Übersetzung lautet die Stelle *Non potens autem communicare aut nullo indigens propter se sufficientiam nulla pars est civitatis, quare aut bestia aut deus, Aristoteles latinus* t. 29/1: Politica, ed. P. Michaud-Quantin, Brügge/Paris 1961, p. 6.

[3] *Cum hac persuasione vivendum est: Non sum uni angulo natus, patria mea totus hic mundus est,* Seneca, epist. ad Lucilium 28, 4. Ähnlich De tranquillitate 4.

sche Bindungen attackieren[4]. In der Tat sind prominente antike Christen in diesem Punkt auffällig indifferent. Bischof Cyprian von Karthago nimmt ohne weiteres das Exil an. Sein Biograph erklärt, der Christ könne nichts als ein Exil betrachten[5]. Antonius verläßt sein Haus und zieht sich immer weiter in die Wüste zurück, er begründet die Xeniteia der Mönche, die in der Fremde die Nähe Gottes suchen. Severin von Noricum spricht nie von seiner Herkunft; er ist Bürger des «höheren Vaterlandes»[6].

Man hat geglaubt, Xeniteia theologisch präzis als «asketische Heimatlosigkeit» übersetzen zu können, und es als «eine zwar großartige und furchtbare, aber im Grunde doch dämonische und verzweifelte Verzerrung dessen, was christlich ist», hingestellt[7]. Der Gelehrte hätte auch die gar nicht spezifisch christliche Dosis gemeinmenschlichen Wandertriebs anprangern können, die in der Xeniteia/Peregrinatio steckt. Wir können diese weltbewegende Macht – mit einem Spötter auf Sigmund Freud – die Libido currendi nennen. Schon bei Hieronymus spürt man etwas davon. Peregrinatio bekommt einen touristischen Aspekt. Die Peregrinatio der Witwe Paula und ihrer Tochter Eustochium, die Hieronymus in *epist.* 108 beschreibt, ist ziemlich genau das, was man heute unter «Pilgerreise» versteht. Dieses Hodoeporicon, die Vita der jüngeren Melania und das *Itinerarium Egeriae (Peregrinatio Aetheriae)*[8] sind die berühmtesten spätantiken Pilgerbiographien. Die Reise ins Heilige Land ist der wichtigste Programmpunkt im Leben vieler reicher und frommer Frauen der Spätantike.

---

[4] Origenes, Contra Celsum V 35, *Migne PG* 11, col. 1233.

[5] *christiano totus hic mundus una domus* – so formuliert Pontius, Vita Cypriani c. 11, die zitierte Senecastelle (oben n. 3) weiter. Zur Stellung der Aussage in der Cyprianvita *Band I*, p. 61 sq.

[6] *Band I*, p. 175.

[7] H. v. Campenhausen, *Die asketische Heimatlosigkeit im altkirchlichen und frühmittelalterlichen Mönchtum*, Tübingen 1930, p. 31. Im einzelnen und im ganzen ist diese vielzitierte Studie in Frage gestellt durch die Rezension von K. Heussi, *Theologische Literaturzeitung* 57, 1932, col. 295-297. Darauf nimmt allerdings Campenhausen keine Rücksicht im Neudruck innerhalb seiner Aufsatzsammlung *Tradition und Leben*, Tübingen 1960, p. 290-317. – T. M. Charles-Edwards, *Celtica* 11, 1976 (oben p. 35, n. 79) schließt aus der Columbanvita auf eine zweistufige Peregrinatio bei den Iren (zuhause und über See) im Gegensatz zu einer einstufigen bei den Angelsachsen (nur über See). I. Auf der Maur, «Iroschottische Mönche. Peregrinari pro Christo», *Studien und Mitteilungen zur Geschichte des Benediktiner-Ordens* 94, 1983, p. 497-503 schlägt die Wortgleichung *peregrinatio* = Missionsreise vor, die allerdings nicht das ganze Phänomen beschreibt. Eine Wortgeschichte wäre nützlich.

[8] *Band I*, p. 145 und 156-161. Über das Wallfahrtswesen in der Antike und im christlichen Altertum B. Kötting, *Peregrinatio religiosa*, Münster i. W. 1950.

Zu dieser Zeit befinden sich schon ganze Völker auf einer Wanderschaft, über deren Motive wir wenig wissen. Um Christi Geburt verlassen die Goten ihre skandinavische Heimat, «die Schmiede der Völker, Schwertscheide der Nationen»[9]. Um 230 erreicht ihre Herrschaft das Schwarze Meer, im Jahr 251 besiegen sie den römischen Kaiser Decius. Auf dem ersten Ökumenischen Konzil von Nicaea (325) ist schon ein gotischer Bischof, *Theophilus Gothiae*. Wulfila führt viele christliche Westgoten als ein neuer Moses über die Donau «und wirkte, daß sie [Gott] in den Bergen in Nachahmung der Heiligen dienen»[10]. Hier ist der Punkt erreicht, wo die Peregrinatio eines Volks oder Volksteils religiöse, christliche Dimensionen annimmt. Das V. und VI. Jahrhundert bringt den Höhepunkt dieser Völkerbewegungen: Ostgoten, Westgoten, Vandalen, Sueben, Alemannen, Franken, Burgunder, Jüten, Angeln, Sachsen operieren auf römischem Boden; hinter den Germanen kommen die ganz fremden Hunnen. Römische und romanisierte Bevölkerung zieht sich zurück; aus Noricum nach Italien, von Britannien auf die armorikanische Halbinsel («Bretagne»). Im VI. Jahrhundert gehen Vandalen, Burgunder und Ostgoten unter, die Langobarden erscheinen. Eine neue politische Landkarte zeichnet sich ab. Selbst, wer in seiner Patria bleibt, muß sich vaterlandslos fühlen, wenn im Laufe einer Generation so oft die Herrschaft gewechselt wird wie in der Stadt Arles zur Zeit des Caesarius: Westgoten, Ostgoten, Franken. *Transierunt de gente in gentem, de regno ad populum alterum* – das Bibelwort (I Par 16, 20 = Ps 104, 13) gilt nach der *Vita S. Caesarii* (I 34) auch für die, die an ihrem Ort blieben. Am stärksten und nachhaltigsten aber sind unter allen abendländischen Völkern die Kelten, Sachsen und Angeln Irlands und Englands vom Gedanken der Peregrinatio ergriffen.

ZWEITES PROLEGOMENON: DIE CONFESSIO DES PATRICIUS

et loquela tua manifestum te facit, Mt 26, 73.

Irland ist nie von den Römern erobert worden. Seine lateinische Kultur ist ein Werk des Christentums. Die Insel ist das erste Land, das nicht durch Waffen, sondern das Evangelium zu einer Provinz des lateinischen Westens wurde.

---

[9] *Ex hac igitur Scandza insula quasi officina gentium aut certe velut vagina nationum cum rege suo nomine Berig Gothi quondam memorantur egressi*, Jordanes, Getica c. 4, *Auct. ant.* t. 5, p. 60.

[10] Auxentius, Vita Wulfilae, in Maximinus Arianus, Contra Ambrosium c. 59, *Migne PL* suppl. 1, col. 706.

Der Eroberer dieser Provinz ist Patricius. Er hat zwei umfängliche Briefe[11] geschrieben, deren erster *Confessio*[12] heißt und die Autobiographie darstellt. Wie bei Augustin bedeutet *Confessio* dreierlei[13]:

confessio peccati
confessio laudis
confessio fidei

«Sündenbekenntnis», «Rühmung der Gnade Gottes», «Glaubensbekenntnis». Mit diesen Bedeutungen ist der Inhalt der Confessio des Patricius umschrieben.

Es ist keine Autobiographie im modernen Sinn. Der Autor spricht für unsere Begriffe zu viel von Gott und zu wenig von sich selbst. Aus der äußeren Geschichte seines Lebens sind nur wenige Ereignisse erzählt: Der Sohn eines Decurio oder Diakons[14] aus wohl nur oberflächlich romanisierter Familie in England fällt mit 16 Jahren in die Hände irischer Seeräuber, wird nach Irland verkauft, ist dort Viehhirte, flieht sechs Jahre später und findet ein Schiff, das ihn nach England zurückbringt. Er kehrt dann aber freiwillig wieder nach Irland zurück. Dabei folgt er einer inneren Stimme, «der Stimme vieler Iren». Das ist fast schon alles, was die Geschichtswissenschaft aus der Confessio herausdestillieren kann. Die hierzu gehörenden Jahreszahlen sind nur kombinierend zu erschließen: daß Patricius nach 432 nach Irland als Missionar zurückkehrte und 461 starb – es kann auch 30 Jahre später gewesen sein[15]. Wie fast immer in Spätantike und Mittelalter wissen wir aus liturgisch-kommemorativer Überlieferung genau den Todestag (17. März), aber nicht das Todesjahr.

---

[11] Ausgabe von L. Bieler, *Libri epistolarum S. Patricii episcopi* t. 1, Dublin 1952 (= Classica et Mediaevalia 11, 1950, p. 1-150). Dazu der Kommentar desselben, *Libri epistolarum S. Patricii episcopi* t. 2, 1952 (= *Classica et Mediaevalia* 12, 1951, p. 79-214). Deutsche Übersetzung: W. B., «Ich Patricius … Die Autobiographie des Apostels der Iren», in *Die Iren und Europa im früheren Mittelalter* t. 1, Stuttgart 1982, p. 9-25.

[12] *Et haec est confessio mea antequam moriar*, c. 62.

[13] *ThLL* IV, col. 190 sq. H. Rheinfelder, «Confiteri, confessio, confessor im Kirchenlatein und in den romanischen Sprachen», *Philologische Schatzgräbereien.* Gesammelte Aufsätze, München 1968, p. 54-67.

[14] *patrem habui Calpornium diaconum* schreibt er in Confessio c. 1. Dagegen heißt es in der Epistola ad milites Corotici c. 10: *decorione patre nascor*. Das muß kein Gegensatz sein, da im spätrömischen Reich oft von staatlichen in kirchliche Ämter hinübergewechselt wurde. Man denke an die Vita des Ambrosius. Steuerliche Gründe vermutet R. P. C. Hanson, *Saint Patrick*. His Origins and Career, Oxford 1968, p. 176 sq.

[15] J. Carney, *The Problem of St. Patrick*, Dublin 1961, p. 7 sqq. D. A. Binchy, «Patrick and His Biographers: Ancient and Modern», *Studia Hibernica* 2, 1962, p. 7-173. E. A. Thompson, *Who Was Saint Patrick?*, Woodbridge 1985.

Im «Book of Armagh» (a. 807), dem «ältesten Geschichtsbuch der Iren» ist ein Dictum Patricii überliefert, aus dem man entnimmt, daß Patricius in Gallien und Italien gewandert ist und auch Inseln des Mittelmeers besucht hat[16]:

Timorem dei habui ducem iteneris mei per Gallias atque Italiam etiam in insolis, quae sunt in mari terreno.

«Die Furcht Gottes hatte ich zum Führer meines Wegs durch Gallien und Italien und auch auf den Inseln des Tyrrhenischen (?) Meers.»

Stand er in Verbindung mit Bischof Germanus von Auxerre (um 418-um 445), «le thaumaturge des Gaules», wie ihn Franz von Sales genannt hat, von dem wir wissen, daß er die britischen Inseln zweimal bereiste?[17] Die spätere Legende berichtet davon, und man nimmt dies heute an[18], wie man Patricius überhaupt aus der Situation Galliens im V. Jahrhundert zu verstehen sucht. Die begüterten Rhetoren oder rhetorisierenden Kleriker *(dominicati rhetorici)*[19], von denen Patricius spricht, gab es fast nur mehr in Gallien.

Die Literaturgattung, in der sich Patricius bewegt, ist «gallisch» zu seiner Zeit. Es sind noch drei weitere Confessiones des V. Jahrhunderts bekannt, die in der Nachfolge des berühmtesten Buchs Augustins stehen; ihre Autoren sind alle Gallier[20]. Es mag also das Dictum schon wahr sein «Die Furcht Gottes hatte ich zum Führer meines Wegs durch Gallien …»

---

[16] Dublin, Trinity College 52, fol. 9r; facs. E. Gwynn, *Book of Armagh: The Patrician Documents*, Dublin 1937. Gedruckt z. B. bei Bieler, *Libri epistolarum S. Patricii* t. 1, p. 104.

[17] Constantius, Vita S. Germani c. 12-18 und 25-27, ed. Levison, *Merov.* t. 7, p. 259 sqq. und 269 sqq. In der neuen Ausgabe von R. Borius, *Constance de Lyon: Vie de Saint Germain d' Auxerre*, Paris 1965, c. 3 und 5 (Mißverständlich ist dort die Übersetzung von *Brittaniae* mit «Bretagne»).

[18] Muirchu, Vita Patricii I 6 und 8, ed. Bieler, *The Patrician Texts in the Book of Armagh*, Dublin 1979, p. 70 und 72. Dazu «Additamentum» 12, *ib.* p. 174.

[19] *dominicati rhetorici* c. 13: «learned land-owners» Bieler, *Libri epistolarum* t. 2, p. 125. Dagegen Mohrmann, *The Latin of St. Patrick*, Dublin 1961, p. 29 sq. «learned clerics». R. P. C. Hanson, *Saint Patrick*. Confession et lettre à Coroticus, Paris 1978, p. 82 sq., druckt *domini cati rhetorici* und übersetzt «seigneurs, rhéteurs subtils».

[20] 1) Die früher Prosper v. Aquitanien zugeschriebene Confessio, *Migne PL* 51, col. 607-610; 2) das «Eucharisticum de vita sua» des Ennodius v. Pavia, ed. W. Hartel, *CSEL* 6, 1882, p. 393-401; ed. Fr. Vogel, Auct. ant. t. 7, 1885, p. 300-304; 3) der EYXAPICTIKOC des Paulinus v. Pella, ed. W. Brandes in *Poetae christiani minores* (*CSEL* 16) 1888, p. 289-314; cf. Misch, *Geschichte der Autobiographie* t. 1/2 Frankfurt [3]1950, p. 681 sqq.

Das wichtigste historische Faktum, das die Confessio des Patricius mitteilt, ist folgendes: Ich habe ein *ganzes* Volk für Gott gewonnen, das Volk an den Grenzen der Erde. «Siehe wir sind Zeugen, daß das Evangelium verkündet ist bis dorthin, wo weiter kein Mensch mehr ist»[21], sagt er und beschwört Gott: «Daß ich nicht je sein Volk verliere, das er sich an den Grenzen der Erde zu eigen gemacht hat»[22]. Diesen paulinischen Anspruch nimmt die moderne Detailforschung Patricius nicht mehr so recht ab. Gab es nicht eine irische Mission schon vor Patricius, gab es nicht andere neben Patricius – einen Palladius etwa – gab es nicht vielleicht sogar *zwei* Patricii[23]?

Dagegen steht das Selbstzeugnis des Patricius. Nach seiner *Confessio* ist er ein Völkerapostel, der das Volk am Ende der damals bekannten Erde bekehrte: In der Geschichte ein «Grenzfall». Dasselbe läßt sich von seiner Sprache sagen. Wie Patricius seiner Berufung folgend die Grenzen des Imperium Romanum verlassen hat, so wird seine Sprache von der lateinischen Sprachgeschichte fast als «jenseits der Grenzen» angesehen[24]. Patricius hat als den unverdächtigsten Zeugen singulärer Bedeutung jedenfalls seine Sprache.

Es ist eine eigenartige Sprache, derer sich Patricius bedient, ein Unicum fast in der lateinischen Literatur, ein schwierigeres Latein als das Tertullians[25]. Man erklärt sich seine Merkwürdigkeiten aus mangelnder Sprachbeherrschung, betrachtet seine Sprache als ein «Übersetzerlatein», dessen Grundschicht das Keltische sei[26]. Denn Patricius sagt selbst, seine «Rede und Kunde» sei «in eine fremde Sprache übertragen», wie man «leicht aus dem Geschmack des von ihm Geschriebenen bemerken» könne (c. 9). Dabei schreibt oder diktiert er das ihm so schwer von der Zunge gehende Latein aber in einer unerhörten Emphase. Seine Pleonasmen, Anakoluthe, Parataxen und Solözismen sind nie bloße grammatische Schnitzer, sondern sagen etwas in neuer, eindringlicherer, leidenschaftlicherer Form, als man es zu hören gewohnt war.

[21] Confessio c. 34; cf. c. 51.

[22] Confessio c. 58.

[23] Th. F. O'Rahilly, *The Two Patricks*, Dublin 1957.

[24] Der *ThLL* verzeichnet die Patriciusschriften erst im Supplement des Index, 1958. Bielers glänzender Kommentar (oben n. 11) ist nicht verwertet in der sonst allem «Spätlatein» weit geöffneten *Lateinischen Syntax und Stilistik* von Hofmann/Szantyr (²1972). Einen Exkurs «Le latin de Patrick» enthält die lateinisch-französische Ausgabe von Hanson, 1978, p. 155-163.

[25] «Adolf Harnack once said that ‹De pallio› of Tertullian is the most difficult work ever written in Latin: having occupied myself with this treatise of Tertullian, I should say that the ‹Confessio› of Saint Patrick is a far more difficult text», Mohrmann, *The Latin of Saint Patrick*, p. 2.

[26] K. Mras, «Patricius als Lateiner», *Anz. Wien* 1953/6, p. 99-113. Mohrmann, *The Latin of St. Patrick*, p. 9 sqq. und 45 sq.

Patricius war ein Homo unius libri, und dieses sein einziges Buch war die lateinische Bibel[27]. Dieses Buch hat er aber so intensiv in sich aufgenommen, daß er stellenweise «biblischer als die Bibel» redet. *Non oboedientes fuimus*, sagt er zum Beispiel ganz am Anfang: «Wir sind nicht gehorsam gewesen» (c. 1). Das ist insofern Bibellatein, als die zusammengesetzte Form (Hilfszeitwort und Part. Praes.: «coniugatio periphrastica») das konjugierte Verbum ersetzt: nicht *non oboedivimus*, sondern *non oboedientes fuimus*. Diese Ausdrucksweise ist mehr als eine bloße Frage des Geschmacks und der Beherrschung der Konjugationen. Am besten ist das an einem vertrauten Evangelientext zu verdeutlichen. Eines der für die Biographik[28] folgenreichsten Jesusworte ist *Si vis perfectus esse, vade, vende quae habes et da pauperibus . . .* (Mt 19, 21). Es wird dem Reichen Jüngling gesagt, der zwar voller Tugenden ist, aber hier nicht mehr mitmachen kann. *Cum audisset autem adulescens verbum abiit tristis; erat enim habens multas possessiones* (Mt 19, 22). Nicht *habuit* oder *habebat*, sondern *erat habens*. Die infinite Form des Part. Praes. betont den durativen Charakter. Der Reiche Jüngling verwaltete nicht zufällig und vorübergehend viele Besitztümer, sondern er war ein Reicher. Das Vermögen war und blieb, so muß man interpretieren, um die Aussage dieses Satzes aufzunehmen, ein Teil seines Seins. Deshalb kann der Reiche Jüngling dem Messias nicht folgen. Er hatte ihn gefragt: *Magister bone, quid boni f a c i a m , ut habeam vitam aeternam?* (Mt 19, 16). Alles, was das *Tun* betraf, konnte er erfüllen. Der Verkauf des gesamten Vermögens aber betraf das *Sein*. Das sagt in diesem Fall die Formulierung *erat enim habens multas possessiones*.

Patricius ist dieser biblische Habitus so in Fleisch und Blut übergegangen, daß er auch da bibellateinisch formuliert, wo die lateinische Bibel klassischer getönt ist. *Unusquisque pro se rationem reddet*, sagt Paulus (Rm 14, 12); das wird bei Patricius: *omnes omnino rationem reddituri sumus*[29]. Patricius setzt an die

[27] P. Dronke, «St. Patrick's Reading», *Cambridge Medieval Celtic Studies* 1, 1981, p. 21-38, hat die Anzeige einer hübschen Parallele zwischen dem Pastor des Hermas und Confessio c. 12 («Doch das weiß ich ganz gewiß, daß ich vor meiner Demütigung wie ein Stein war, der in tiefem Schmutz liegt . . .») zum Anlaß einer Revision der alten Streitfrage um Patricks «literary formation» genommen. Dabei geht es in erster Linie darum, ob Patricius die Confessiones Augustins studiert hat. Natürlich hat jeder Homo unius libri im Lauf seines Lebens auch anderes kennen-
gelernt als sein «einziges Buch». Die Frage ist, ob ihn etwas anderes geprägt hat.

[28] angefangen mit der «Bekehrung» des späteren Mönchsvaters Antonius, nachdem er in der Kirche dieses Wort gehört hatte, Athanasius/Evagrius, Vita B. Antonii c. 2, *Migne PL* 73, col. 127.

[29] Confessio c. 8. Cf. Paulinus, Vita B. Ambrosii c. 2: *cum sciamus nos . . . reddituros esse rationem*. Gemeinsame Quelle ist u. U. das «Symbolum Athanasianum»: *reddituri sunt . . . rationem*, *Migne PL* 88, col. 586.

Stelle des konjugierten Verbs die mit dem Part. Futuri zusammengesetzte Form und damit ist die Rechenschaft kein Begriff mehr des Tuns, sondern des Seins, indem wir – in der Sprache des Patricius – in der Verfassung der *rationem reddituri* sind.

«Linguistic evidence does not tell lies»[30]. Ein zuinnerst vom Gotteswort, in der lateinischen Gestalt, wie es ihm damals begegnete, durchdrungener Mensch hat die *Confessio* geschrieben. Freilich, wie bei der lateinischen Bibel gehören «erleuchtete, begeisterte, mit Eyfersucht gewaffnete Augen eines Freundes, eines Vertrauten, eines Liebhabers dazu, in solcher Verkleidung die Strahlen himmlischer Herrlichkeit zu erkennen. *DEI dialectus Soloecismus*... Es gilt auch hier: *Vox populi, vox DEI*»[31]. Nicht mit schönen Versen oder klassischer Prosa, sondern mit den barbarischen Texten des Patricius hat die lateinische Literatur die ihr von Macht und Militär gezogenen Grenzen überschritten. Mitten im Zusammenbruch des römischen Staats entsteht als Dokument der historischen Wende eines Volkes, das immer frei von der römischen Herrschaft blieb, ein Werk in der Sprache der Römer. Die lateinische Sprache ist selbst auf die Peregrinatio gegangen und hat im Pilgergewand des Sermo humilis ein neues Leben angefangen.

1. DIE ÄLTESTEN BRIGIDENVITEN UND DIE ANFÄNGE IRISCHER BIOGRAPHIE IN DER ZWEITEN HÄLFTE DES VII. JAHRHUNDERTS

Die Autobiographie des Patricius hat keine Nachfolger und Nachahmer gefunden; es vergingen noch zwei Jahrhunderte, bis in Irland eine biographische Literatur entstand. Die Kirche in Irland war längst so gefestigt, daß sie nicht nur Land und Volk durchdrang, sondern weit über die Insel hinaus wirkte[32]. Columba der Ältere (Colum-cille) verließ im Jahr 563 mit zwölf Gefährten Irland und gründete auf der Insel Hy (Iona) ein Kloster. Er starb 597. Aber erst ein Jahrhundert später schrieb Abt Adamnan von Iona (679-704) Columbas Biographie. Columba der Jüngere (Columbanus) tat es dem Älteren im Jahr 590 nach. Er starb 615 als Abt von Bobbio. Bei ihm ließ die Biographie nicht so lang auf sich warten (Jonas v. Bobbio, um 640), denn sein Andenken wurde in Gebieten wachgehalten, in denen es eine biographische Tradition gab.

---

[30] Mohrmann, *The Latin of St. Patrick*, p. 54.
[31] J. G. Hamann, «Kleeblatt Hellenistischer Briefe. I», ed. J. Nadler, *Johann Georg Hamann. Sämtliche Werke* t. 2, Wien 1950, p. 171.
[32] Bieler, *Irland. Wegbereiter des Mittelalters*, 1961.

Den Anfang der Vitenliteratur in Irland bildet folgende Gruppe[33]:

Cogitosus, *Vita (II) S. Brigidae*
Ultan (?), *Vita (I) S. Brigidae*
Muirchu, *Vita S. Patricii*
Tirechan, *Vita S. Patricii*
Adamnan, *Vita S. Columbae*

Alle diese Werke sind in der zweiten Hälfte des VII. Jahrhunderts entstanden. Für eine genauere Datierung gibt es nur schwache Indizien. Sicher scheint zu sein, daß der Coguitosus, den Muirchu als bahnbrechend für die biographische Literatur in Irland nennt, mit Cogitosus dem Verfasser der *Vita S. Brigidae* identisch ist. Mit gutem Grund darf man deshalb die Vita *S. Brigidae* von Cogitosus an den Anfang stellen.

Immer wieder wird in der Literaturgeschichtsschreibung die *Vita S. Samsonis* an den Anfang der «keltischen Hagiographie» gestellt (ed. J. Mabillon, *Acta SS OSB* t. 1, ²1935, p. 165-185; *Acta SS* Iul. t. 6, 1729, p. 573-591; ed. R. Fawtier, Paris 1912). Samson, Bischof von Dol in der Bretagne, scheint als historische Persönlichkeit durch eine Synode von Paris um 563 bezeugt zu sein. Seine stattliche, in zwei Bücher geteilte Vita ist ein bunter, zuweilen auch finsterer Mönchsroman in Form einer Wundertäter-reise («Aretalogie») zwischen Wales, Irland und der Bretagne. Neben vielen übernom-menen Geschichten[34] gibt es da eine veritable Hexe (*theomacha*, exzentrisch beschrie-ben I 26; cf. Bieler, «Hagiography and Romance in Medieval Ireland», *Medievalia et Humanistica* NS 6, 1975, p. 16), mehrere Drachenkämpfe, einen Abt, der betrunken in den Klosterbrunnen fällt (I 36), und einen anderen, der von seinen Mönchen an die Kette gelegt wird (I 38). Besonders merkwürdig ist das gespaltene Verhältnis des Hei-ligen zu seiner Familie. Einerseits wird sie durch eine Genealogie (I 1) besonders her-vorgehoben, andererseits durch diverse brutale Reden und Aktionen des *electus dei* zerstört. Der Autor der *Vita S. Samsonis* trägt sein *ego* zur Schau. Er schreibt für den Bischof von Dol in der Bretagne und nennt das, was jenseits der Grenze liegt, *Romania* (I 61, cf. I 2). Er ist also wohl Bretone, jedenfalls «Kelte». Es gibt Berührungen zwi-

---

[23] cf. Kenney, *The Sources For the Early History of Ireland*, ²1968, passim. In einem Teil der Handschriften von Adamnans Vita S. Columbae wird aus einem Liber de virtutibus S. Columbae von einem Cummeneus Albus zitiert, cf. Kenney, p. 428 sq. *Clavis PL* nr. 1133. Wir nehmen dieses Werk nicht in unsere Liste auf, da es nur im Zitat erhalten und «die Ursprünglichkeit des ganzen Abschnitts nicht ganz gesichert» ist, G. Brüning, «Adamnans Vita Columbae und ihre Ableitungen», *Zs. für celtische Philologie* 11, 1917, p. 260. Die römischen Zahlen bei den Brigidenviten beziehen sich auf die Numerierung in den *Acta SS*.
[24] z. B. aus der Vita S. Martini, cf. J.-Cl. Poulin, «Hagiographie et politique. La première vie de saint Samson de Dol», *Francia* 5, 1977, p. 1-26.

schen den Prologen der *Vita S. Samsonis,* der Brigidenvita von Cogitosus und des Patricklebens von Muirchu, wäre aber überraschend, wenn die Samsonvita mit ihrer entfesselten Phantastik in die frühe Gruppe gehören würde[35]. Vom Stoff her würde sich die Vita eignen für den nächsten Mittelalter-Roman von Umberto Eco.

Cogitosus' *Vita S. Brigidae*[36] ist eine einzige Serie von Wundererzählungen, die am Anfang gerade noch einige Bemerkungen über Geburt und Jugend hat (c. 1), am Ende aber den Tod der Heiligen gar nicht erwähnt[37], sondern das Doppelkloster von Kildare im Süden Irlands schildert (c. 37-39), wo Brigida als Wundertäterin weiterlebt und weiterwirkt. Trotzdem ist das Werk keine bloße Wallfahrtschronik, sondern eine Vita. Sie ist vom Autor, der in Prolog und Epilog (c. 40) hervortritt und seinen Namen nennt, bewußt in Fortsetzung der bei Venantius Fortunatus angelegten Tendenzen als rasche Folge von Wundern gestaltet und steckt voller Einfallsreichtum. Die heilige Brigida hängt ihre Wäsche an einem Sonnenstrahl auf (c. 9). Ein König hat ein zahmes Füchslein, das ihm großen Spaß macht. Ein dummer Mensch schlägt das Tier tot und soll dafür samt Weib und Kindern durch Tod und Sklaverei bestraft werden. Brigida besteigt ihren Wagen, betet, und schon naht ein Fuchs und sitzt «artig mit ihr im

[35] POULIN nimmt den Bretonenfeldzug Ludwigs des Frommen (818) zum Ausgangspunkt seines Datierungsvorschlags «de l'époque du règne de Louis le Pieux», *Francia* 5, 1977, p. 16 und *ib.* 6, 1978, p. 610. Die erste geschlossene Gruppe bretonischer Heiligenleben stammt aus dem Zeitraum 850-1000, cf. F. KERLOUÉGAN, «Les vies des saints bretons les plus anciennes dans leurs rapports avec les îles britanniques», in *Insular Latin Studies,* ed. HERREN, Toronto 1981, p. 195-213.

[36] *Acta SS* Feb. t. 1, 1658, p. 135-141 (*Migne PL* 72, col. 775-790). Die Priorität der Vita des Cogitosus (= «Vita II» der *Acta SS*) gegenüber «Vita I» vertritt F. Ó BRIAIN, «Brigitana», *Zs. für celtische Philologie* 36, 1978, p. 112-137. Dagegen dreht die Reihenfolge wieder um (zuerst «Vita I», dann «Vita II») R. SHARPE, «Vitae S. Brigitae: the oldest texts», *Peritia* 1, 1982, p. 81-106. Mit verlorenen Texten rechnet K. McCONE, «Brigit in the seventh century: a saint with three lives?», *ib.*, p. 107-145.

[37] BIELER, «The Celtic Hagiographer», in *Studia Patristica* t. 5, (TU 80) 1962, p. 243-265, hier p. 247, empfindet das als größten Mangel der Brigidenvita: «Only in one respect Cogitosus disappoints us: he has not succeeded in welding his material into a continuous narrative. After some brief chapters on Brigit's birth, childhood and vocation he merely relates a number of miracles. He does not even describe the saint's death; instead he tells as an eye-witness some miracula post mortem». Es könnte aber sein, daß dieses Übergehen des Todes ein hagiographischer Kunstgriff ist, den Cogitosus bei der Radegundisvita des Venantius Fortunatus abgeschaut hat, wo der Tod der Heiligen im Rahmen eines Miraculum post mortem nur in einem Nebensatz gestreift wird, Vita S. Radegundis I 38, *Merov.* t. 2, p. 376.

Wagen». Mit diesem Tier, das sich vor dem König ebenso geschickt anstellt wie das erschlagene, kauft Brigida den armen Tropf frei. Sobald alle in Sicherheit sind, entwischt auch Brigidens Füchslein wieder (c. 23).

Kreatürlichkeit und mythischer Hintergrund der Vita haben seit langem Beachtung gefunden. «Sie hat keinen festen Wohnsitz, erscheint bald auf freiem Felde, bald unter Tieren, bald sucht sie Menschen auf, die ihrer Hilfe bedürfen. Wie eine gute Fee oder eine heidnische Göttin fährt Brigida mit ihrem Ochsengespann durchs Land, helfend, heilend und segnend, und die Menschen neigen sich in tiefer Verehrung vor ihr. Mitunter ist die Übertragung heidnischer Vorstellungen auf die christliche Heilige ganz deutlich zu erkennen, so z. B. wenn Cogitosus erzählt, wie sancta Brigida des Abends bei armen Leuten einkehrt, die ihr zu Ehren ein Kalb schlachten: am andern Morgen finden sie das geschlachtete und verzehrte Tier lebend wieder, zugleich das Holz, mit dem sie es gebraten: die Göttin hat das Tieropfer gnädig angenommen und vergilt es den Frommen mit einer Wohltat»[38].

Die Fülle der Tierwunder entspringt einer Vorstellung, die Cogitosus so formuliert hat (c. 24):

Ex omnibus manifeste intelligi potest, quod omnis natura bestiarum et pecorum et volucrum subiecta eius fuit imperio.

«Aus alledem kann man offen erkennen, daß die ganze Natur der wilden Tiere, Haustiere und Vögel ihrem Befehl unterworfen war.»

Man muß bis in den Orient gehen, um eine ebenso enge Verbindung von Heiligkeit und Kreatur des Tieres zu finden. Aus dem Menasheiligtum der Wüste vor Alexandria verbreitete sich das Bild des heiligen Menas über die christliche Welt, das den Heiligen betend zwischen zwei Kamelen darstellte. In seiner Passio findet man als Quelle für diese wohl stärkste frühchristliche Darstellung der Verbundenheit des Heiligen mit den Tieren, daß Menas es «vorzog, mit den wilden Tieren in der Einöde zu hausen als in der Mitte» der Menschen «zugrundezugehen. Denn die wilden Tiere haben Gott erkannt und ehren ihn ...»[39]

In den *Acta Sanctorum* ist die Vita des Cogitosus als «Vita II S. Brigidae» gedruckt. Als «Vita I» brachte Bollandus eine anonyme, zweieinhalbmal so lange Vita[40], die Colgan in seiner berühmten *Trias thaumaturga* von 1647 dem

[38] BRUNHÖLZL, *Geschichte der lateinischen Literatur* t. 1, p. 171.

[39] *Et malui cum feris heremum habitare, quam in medio vestrum perire. Ferae enim creatorem deum cognoverunt et honoraverunt; vos autem daemonia honoratis: creatorem enim vestrum impie abnegatis,* Passio S. Mennae, MOMBRITIUS, *Sanctuarium* t. 2, 1910, p. 287. Die Idee ist lebendig geblieben bis in die Bilder und Schriften des Expressionisten Franz MARC († 1916).

[40] *Acta SS* Febr. t. 1, 1658, p. 118-134.

Bischof Ultan († 659) zugeschrieben hatte[41]. Die Zuschreibung Colgans läßt sich nicht mehr verifizieren, so daß hier ein Non liquet gilt. Viele nehmen an, daß auch sie sehr alt, der des Cogitosus etwa gleichzeitig, ist. Zum Teil sind bei Cogitosus und in der anonymen Vita I die gleichen Stoffe behandelt, so daß man annehmen kann, daß den beiden Viten eine ältere gemeinsame Urfassung zugrunde liegt. All das bedarf noch genauer Untersuchung. Eine kritische Ausgabe der Brigidaviten ist das größte Desiderat keltischer Hagiographie[42].

«Vita I» ist nicht nur viel umfangreicher, sondern auch vielschichtiger als die auf die kreatürliche Wundertäterin von Kildare konzentrierte Arbeit des Cogitosus. In ihr steckt mehr Anschauung, mehr kulturelle und historische Welt. Unser Autor weiß, daß die Heilige von einem vornehmen Mann namens Dubtach und einer schönen Magd abstammt. Der Mann liebt seine Magd und denkt nicht daran, dem Rat seiner Ehefrau zu folgen, die Schöne wieder zu verkaufen. Herr und Magd fahren vielmehr zu zweit im Wagen[43]:

Quadam autem die sederunt ambo in curru, vir ille et ancilla, et exierunt secus domum cuiusdam magi. Audiens autem magus sonitum currus dixit servis suis: «Videte, quis sedeat in curru; currus enim sub rege sonat.» Tunc servi dixerunt: «Neminem cernimus nisi Dubtachum in curru.» Magus dixit: «Vocate illum ad me.» Vocatoque eo magus ait: «Mulier, quae post tergum tuum sedet in curru, an habet conceptum in utero?» Dubtachus respondens ait: «Habet.» Magus dixit: «O mulier, de quo viro concepisti?» Illa respondit: «De domino meo Dubtacho.» Qui ait: «Hanc ergo mulierem valde custodi; mirabilis enim erit conceptus illius.» Dubtachus respondit: «Compellit me uxor mea, ut hanc famulam vendam; timet enim semen illius.» Magus dixit: «Uxoris tuae semen semini famulae serviet usque in finem seculi.» Ad ancillam vero magus dixit: «Constans esto animo, quia nullus tibi poterit nocere: gratia enim infantulae liberabit te. Claram namque filiam paries, quae sicut sol in vertice caeli lucebit in mundo.» Dubtachus dixit: «Deo gratias ago, quia huc usque filiam non habui, sed filios tantum.»

«Eines Tages saßen beide im Wagen, jener Mann und die Magd, und fuhren am Haus eines Druiden vorbei. Der Druide hörte das Wagengeräusch und sagte zu seinen Knechten: ‹Schaut, wer auf dem Wagen sitzt; denn der Wagen kreischt unter dem König.› Da sagten die Knechte: ‹Wir sehen nur Dubtach im Wagen.› [Die Magd wird als Sklavin

[41] Über John Colgan (1592-1658) und das «asylum of Irish culture» in Löwen, Kenney, *The Sources*, p. 39-41, und B. Jennings in der Einleitung zum Nachdruck *The «Acta Sanctorum Hiberniae» of John Colgan*, [Löwen 1645] Dublin 1948.

[42] «This century, editions of ‹Vita I› were projected by Père Grosjean in the 1920s, by Mario Esposito and Felim Ó Briain separately in the 1930s and more recently by Ludwig Bieler who intended also to edit ‹Vita II›. But none of these achieved his objective», Sharpe, *Peritia* 1, 1982, p. 83. «Vita I» ist in etwa 25, Cogitosus' «Vita II» in über 60 Handschriften überliefert.

[43] Vita I S. Brigidae c. 2, *Acta SS* Feb. t. 1, 1658, p. 118 sqq.

nicht erwähnt.] Der Druide sagte: ‹Ruft ihn zu mir.› Als er gerufen war, sagte der Druide: ‹Hat die Frau, die hinter deinem Rücken im Wagen sitzt, vielleicht ein Kind im Leibe?› Dubtach antwortete: ‹Ja.› Der Druide sagte: ‹Frau, von wem hast du das Kind?› Sie antwortete: ‹Von meinem Herrn Dubtach.› Er sagte: ‹Nun hüte wohl diese Frau; denn wunderbar wird das von ihr Empfangene sein.› Dubtach antwortete: ‹Meine Frau drängt mich, diese Magd zu verkaufen, sie fürchtet nämlich ihren Nachkommen.› Der Druide sagte: ‹Die Nachkommenschaft deiner Frau wird der deiner Magd dienen bis ans Ende der Welt.› Zur Magd aber sagte der Druide: ‹Sei standhaften Geistes, denn keiner wird dir schaden können. Die Gnade des kleinen Mädchens wird dich befreien. Denn du wirst eine berühmte Tochter gebären, die in der Welt leuchten wird wie die Sonne hoch am Himmel.› Dubtach sagte: ‹Dank sei Gott, denn bis jetzt hatte ich keine Tochter, sondern nur Söhne.›»

Das ist das bekannte Praesagium von der Geburt eines Heiligen, erzählt in einfachem Bibellatein als Variation der biblischen Geschichte von Abraham, Sara und der Magd Agar. Aber es steckt so voller fremder Elemente, daß es als Beispiel einer geglückten Transposition des Lateinischen und Christlichen in das Keltische gelten kann.

Der Wagen: Schon vor ihrer Geburt reist die heilige Brigida im Wagen durch das Land. Er bleibt untrennbar mit ihrem Bild in dieser Vita verbunden. Überallhin fährt sie mit dem Wagen, unaufhörlich rollt sie in ihm über die grüne Insel. Er ist ein Symbol ihrer Existenz. Sie ist immer unterwegs, wohnt überall und nirgends. Das ist die Lebensform, die sie mit allen Vornehmen der Insel teilt. Etwas Keltisches scheint uns im Fascinosum des Wagens zu begegnen, den die Keltenfürsten auf dem Kontinent noch bis ins Grab mitgenommen haben.

Der Druide: Die *Confessio* des Patricius spricht nicht von der keltischen Priesterkaste; um so mehr erzählt die keltische Hagiographie zwei Jahrhunderte später. Die biblische Vorstellung von *magi* an der Krippe Jesu kommt den Iren zu Hilfe, diesen Teil ihrer Tradition in die Heilsgeschichte einzuordnen[44].

«Der Wagen kreischt unter dem König»: Dieser Satz wird in der irischen Hagiographie eine Formel. Man hat darin die lateinische Variante einer irischen «Königsprobe» erkannt: «Nur der echte Königsanwärter kann das Gespann des Wagens lenken, nur ihm paßt der königliche Mantel, der für alle anderen zu groß ist, nur ihm erlauben zwei große Steine auf seinem Weg, zwischen ihnen hindurchzufahren, und der *Fal*, ein steinerner Phallos, stößt einen kreischenden Laut aus, wenn er mit der Achse des Wagens in Berührung kommt[45].»

[44] Die Namen der Heiligen Drei Könige verbreiteten sich durch die irische Exegese im Abendland, cf. B. Bischoff, *Mittelalterliche Studien* t. 1, 1966, p. 226. Über den Ursprung der Namen zuletzt W. H. Brashear, «The coptic Three Wise Men», *Chronique d'Egypte* 58, 1983, p. 297-310 [Lit.].

[45] Bieler, *Zur Interpretation hagiographischer Parallelen*, (SB Heidelberg) 1974, p. 9.

Ein Mädchen: Der neugeborene Herrscher in Irland aber ist ein Mädchen. Der Vater freut sich, weil er bislang «nur Söhne» hat. Solcherlei ist nicht in der patriarchalischen Bibel zu lesen. Ist es keltisch? Jedenfalls wirkt es ungewöhnlich und weist in ganz andere Kulturzustände, als wir sie aus der biblischen, römischen und germanischen Welt kennen.

«Zwei heilige Bischöfe, die aus Britannien» kommen, bekräftigen das Praesagium des Druiden (c. 3). Doch die Ehefrau setzt durch, daß die Magd (an einen Druiden) verkauft wird. Das ungeborene Kind wird allerdings nicht mitveräußert. Ein «heiliger Mann» sieht eine Feuerkugel über dem Ort, wo die Magd schläft, und erzählt es am Morgen «dem Dichter»[46]. Eines Morgens tritt die Magd mit einem Gefäß frischer Milch ins Haus, stolpert, und auf der Türschwelle kommt das Kind zur Welt. So nimmt das wunderbare Kind sein erstes Bad in frischgemolkener warmer Milch (c. 4). Der Druide träumt, daß es zwei Kleriker auf den Namen Brigida taufen (c. 5). Brigida verschmäht die Speisen des Druiden und nimmt nur die Milch einer weißen Kuh, die von einer Christin gemolken wird (c. 8). Später kehrt Brigida zum Vater Dubtach zurück (c. 9).

Ein heiliger Mann hat während einer Synode eine Vision der Muttergottes. Sie wird ihm gezeigt mit den Worten «Das ist die heilige Maria, die unter euch wohnt». Als die im Traum Bezeichnete erkennt er Brigida (c. 12).

Dubtach will seine Tochter verkaufen, weil sie «viele Diebstähle» begeht. Alles, was sie sieht, gibt sie heimlich den Armen (c. 14). Brigida soll verheiratet werden. Sie bittet Gott, sie zu verunstalten, um dem zu entgehen (*ut aliquam deformitatem super corpus suum daret*, c. 15) – und sie verliert ein Auge. Da erlaubt ihr der Vater, den Schleier zu nehmen. Brigida zieht mit drei Mädchen zu den Bischöfen, die ihr einst (c. 3) die große Zukunft geweissagt haben. Bei der Verschleierung wird ihr Auge wieder heil. Weitere acht Jungfrauen folgen dem Beispiel; sie bitten Brigida, bei ihnen zu bleiben (c. 16). So traumhaft entsteht das Kloster der heiligen Brigida, das keine dicken Mauern und schrecklichen Bußübungen kennt. Die Maria Irlands ist eine mütterliche Heilige, die Fülle und Segen über alles bringt. Jedem wird es nach Kräften recht gemacht. Dem Abstinenzler wird gekochter Speck in Brot verwandelt (c. 17); das Bier, das zu Ostern für 18 Kirchen im Umkreis bereitgestellt wird, reicht durch die ganze Osterwoche (c. 18); Milch und Butter gibt es in Hülle und Fülle. Obwohl selbst augenkrank (c. 25), heilt sie viele Leiden anderer.

Die Mitte der Vita nimmt die Begegnung mit Patricius ein. Brigida reist zu ihm, geleitet von den zwei schon bekannten Bischöfen und einer Reihe ihrer

[46] *et hoc mane poetae narravit*, Vita I S. Brigidae c. 3, *Acta SS* Feb. t. 1, p. 119. Gemeint ist wohl ein Angehöriger der Dichter- und Sängerkaste der Filid, cf. Kenney, *The Sources*, p. 3 sq. u. ö.

«Mädchen» (c. 34-35). Sie treffen Patricius am Weg in einer «Versammlung vieler Bischöfe». Man ventiliert gerade eine «ganz große Frage», nämlich ob eine Frau, die behauptet, sie hätte ihr Kind von einem der um Patricius versammelten Bischöfe, die Wahrheit sage. Brigida löst die Frage, indem sie den Säugling zum Reden bringt (c. 36). Patricius sagt zur heiligen Brigida, sie solle nicht mehr ohne Priester reisen. Er gibt ihr einen Priester als Wagenführer (c. 38). Eine Weile ziehen Brigida und Patricius mit ihrem Gefolge durch dieselbe Gegend, und einmal geschieht es, daß «in der Kirche», wo Brigida «zu Gast ist», auch Patricius einkehrt. Es bedarf eines Wunders, die «zwei Völker, nämlich des Patricius und der Brigida, gleichzeitig» zu speisen (c. 40). «Du und ich sind gleich» (*Tu et ego aequales sumus*, c. 56), sagt der Apostel Irlands. Patrick und Brigida, Armagh im Norden und Kildare im Süden, teilen sich die Herrschaft über das christliche Irland.

Nachdem sie einmal zu Besuch im Elternhaus durch einen Engel gewarnt ihre Familie aus einem feindlichen Überfall gerettet hat, sagt eines ihrer «Mädchen»: «Daß dir doch immer der Engel helfe, wie er es in der vergangenen Nacht getan hat.» Brigida antwortet: «Nicht in dieser Nacht allein, sondern mein ganzes Leben hindurch habe ich seine Hilfe in allen Dingen. Denn täglich gibt er mir Fröhlichkeit, wenn ich durch ihn täglich die Klänge der himmlischen Lieder und die geistlichen Gesänge der Orgeln höre. Auch die Messen der Heiligen, die dem Herrn fern [von hier] auf der Erde gefeiert werden, kann ich täglich hören, als ob ich nahe wäre durch ihn, und meine Gebete bringt er Tag und Nacht Gott dar und gegenwärtig oder abwesend hört er mich immer» (c. 86). Das ist eine Summe dieses Lebensbildes der ersten keltischen Jungfrau Christi, in dem eine Himmelssehnsucht beschrieben ist, deren Lebenselemente Freude und Segen sind: *quotidie laetitiam praestat mihi*. Die lange Reihe der wunderbaren Begebenheiten schließt mit dem Tod der Heiligen (c. 114).

Man muß die Vita mit ihrem gallischen Gegenstück, der *Vita S. Radegundis*, vergleichen, um die Eigenständigkeit zu erkennen. Das kulturelle Detail scheint uns bunter, weil es fremd ist: der *magus* (Druide), *poeta* (Fili), die vielen *reges* (Stammeskönige), ihre Clans und die scharf abgegrenzten Stände. Die Vorstellung von Brigida als «Äbtissin» und ihrer *puellae* als «Nonnen» will sich nicht einstellen, obwohl sie das in ihrer Weise waren. Die hier gepflegte Jungfräulichkeit ist frei von den misanthropischen Zügen, die ihr die Propaganda mancher spätantiken Literaten eingebracht hat. Abtötung, Askese, Konflikte fehlen im Bild der heiligen Brigida fast völlig. Das Kreuz, das Radegundis so nah vor Augen steht, ist bei Brigida in schattenhafter Ferne. Man könnte von einer alttestamentlichen – oder homerischen – Lebenswelt sprechen. Aber zweierlei steht dem entgegen: daß eine *Frau* die Herrin ist und daß ihr heiliges Leben eingebettet ist *zwischen Tier und Engel*. In Irland ist das Christentum auf eine im

Grunde noch La Tène-zeitliche Kultur[47] gestoßen. Nicht nur in der Kunst hat diese Begegnung einzigartige Früchte hervorgebracht, sondern auch im Lebensbild der heiligen Brigida. *Quasi in typo Mariae* (*Vita I*, c. 12) entsprach Brigida dem, was die Ostkirche im Marienlob genannt hat die «Freude der ganzen Schöpfung»[48].

2. DIE PATRICKSBIOGRAPHIE DES VII. JAHRHUNDERTS

Die erste vollständige Patricksbiographie ist von Muirchu zwischen 661 und 700 wohl in Armagh vefaßt worden[49]. Sie ist in dem um 807 geschriebenen «Book of Armagh» überliefert. In einer vertrackt stilisierten Vorrede sagt Muirchu, daß schon viele versucht hätten[50], das Leben des heiligen Patricius darzustellen. Aber noch keinem sei es gelungen, eine eindeutige und sichere Folge der Ereignisse *(unum certumque historiae tramitem)* herzustellen[51]:

ideo ... in hoc periculossum et profundum narrationis sanctae pylagus turgentibus proterve gurgitum aggeribus inter acutissimos carubdes per ignota aequora insitos a nullis adhuc lintribus excepto tantum uno patris mei Coguitosi[52] *expertum atque occupatum ingenioli mei puerilem remicymbam*[53] *deduxi.*

«deshalb habe ich ... das Kinderruderschifflein meines kleinen Geistes in diese gefährliche und tiefe See der Heiligenerzählung gelenkt, wo die Wellen mächtig zu Bergen

[47] Viele Hinweise hierzu bei J. Moreau, *Die Welt der Kelten*, Stuttgart 1958, p. 52 sq. (Kunst), p. 55 (Gesellschaft), p. 59 (Mutterrecht), p. 62 (Wagengräber), p. 71 (Sprechen in Rätseln und Andeutungen), p. 126 (Ornamentik, «La Tène-Motive»), p. 129 (Filid und Druiden).

[48] «Über Dich, Begnadete, freut sich die ganze Schöpfung», Johannes von Damaskus († um 750) zugeschrieben. Der Hymnus wird in der älteren Basiliusliturgie nach der Wandlung gesungen. In der russischen Kunst gibt es einen Ikonentypus «Über Dich freut sich», der auf diesem Hymnus beruht, L. Heiser, *Maria in der Christus-Verkündigung des orthodoxen Kirchenjahres*, Trier 1981, p. 328 sq.

[49] ed. Bieler, *The Patrician Texts in the Book of Armagh*, p. 62-122.

[50] *Quoniam quidem, mi domine Aido, multi conati sunt, ordinare narrationem ...* Muirchu beginnt wie der Evangelist Lukas, um seiner Schrift gleich mit den ersten Worten einen kanonischen Klang zu verleihen.

[51] Bieler, *The Patrician Texts in the Book of Armagh*, p. 62.

[52] Damit ist nach allgemeiner Ansicht Cogitosus, der Verfasser der oben besprochenen Vita II S. Brigidae, gemeint. Leider fußt diese älteste und wichtigste Nachricht zur hibernolateinischen Biographie auf einer Konjektur: Das «Book of Armagh» schreibt *cognito si*.

[53] *remicymba* ist hier als ein Wort aufgefaßt ~ *ascicaput* im folgenden Text.

anschwellen zwischen felsigen Riffen in unbekannten Gewässern – eine See, die noch durch keinen Kahn erfahren und befahren wurde ausgenommen dem meines Vaters Cogitosus».

Muirchu zieht aus der *Confessio* des Patricius das biographische Detail und ergänzt es durch zusätzliche Traditionen über eine Reise zu Germanus von Auxerre (I 6-8), die konkurrierende Arbeit des römischen Missionars Palladius (I 8-9) und irische Erzählungen. Dabei ist ein das Christentum ankündigender Orakelspruch eines Druiden, den Muirchu mit einiger Sprachphantasie so ins Lateinische übersetzt hat[54]:

Adveniet ascicaput cum suo ligno curvicapite,
ex sua domu capite perforata incantabit nefas
a sua mensa ex anteriore parte domus suae
respondebit ei sua familia tota: fiat, fiat!

Muirchu hat mit den zusammengesetzten Hauptwörtern wohl versucht, suggestive Wortparallelen des (verlorenen) keltischen Originals nachzuahmen *(ascicaput, curvicaput)*. Das Ergebnis hat ihn selbst nicht begeistert. «Das kann man in unserer Sprache klarer ausdrücken», sagt er. Er meint das Keltische. Ludwig Bieler hat den Druidenspruch so ins Deutsche gewendet:

«Kommen wird Axtkopf
Übers Meer Wildkopf,
Sein Mantel Hohlkopf,
Sein Stab Krummkopf,
Sein Tisch gen Ost in seinem Haus,
Der Seinen Antwort tönt daraus:
Amen, Amen.»

«Hier wird ein Bischof am Altar karikiert, wie er in vollem Ornat – Mitra, Kasel und Hirtenstab – Messe feiert»[55]. Der Druide ist bei Muirchu nicht so versöhnlich dargestellt wie in der großen Brigidenvita (I), sondern als Gegner des Christentums und Feind des Patricius. Die *magi* der Brigidenvita sind Nachfahren der *magi* des Evangeliums; die der Patricksvita Muirchus haben zum Stammvater den Simon Magus des Apostelromans. Entsprechend drastisch fallen die Zaubergeschichten Muirchus aus (z. B. I 17). Auch die Könige sind – nach Muirchu – dem Patricius meist feindlich gesinnt. Nur die Filid *(poetae)* stehen ihm aufgeschlossen gegenüber (I 19). Patricius bekehrt Irland durch viele groß-

[54] Muirchu I 10, ed. Bieler, *The Patrician Texts in the Book of Armagh*, p. 76. J. Travis, «A Druidic Prophecy – the First Irish Satire», *Publications of the Modern Language Association of America* 57, 1942, p. 909-915.

[55] Bieler, *Irland*. Wegbereiter des Mittelalters, p. 11.

artige Wundertaten, wobei die von diskreten Hagiographen gemiedene Totenerweckung nicht fehlt (I 24). Die Widerstände sind gewaltig; man versteht kaum, daß es bei der Bekehrung keine Martyrer gab. Das innere Wunder der stillen, unblutigen Bekehrung eines großen Landes – «le miracle irlandais» – wird umgestülpt zu einer Folge äußerer Wundertaten. Patrick ist kein leidender oder einem inneren Zwang folgender Mensch, sondern ein aktiver Missionar, der seine Gegner herausfordert, etwa indem er die erste Osternacht nach seiner Rückkehr auf die Insel so feiert, daß er ein riesiges Osterfeuer in der Nähe des größten irischen Königssitzes und Kultmittelpunkts entzündet (I 13). Am Ende seines Lebens werden Patricius wie im Märchen vier Wünsche erfüllt. Zuletzt wird ihm gewährt, «daß alle Iren am Tag des Gerichts von dir gerichtet werden, damit du die, denen du Apostel warst, auch richtest» (II 6). In dieser exklusiven Zuständigkeit für die Iren ist Patricius der erste europäische Nationalheilige.

Muirchus *Vita S. Patricii* ist eine Sammlung von Episoden. Aus der Überlieferung hat man geschlossen, daß der Autor die Arbeit in verschiedenen Fassungen hinausgehen ließ. Übergreifende Erzählzusammenhänge gibt es nur am Anfang, wo Muirchu die Autobiographie des Patricius exzerpiert, etwas vor der Mitte bei der szenischen Verdichtung der Bekehrung Irlands zur Geschichte vom ersten Osterfeuer und den hieraus resultierenden Auseinandersetzungen (I 13-22) und am Ende bei der Erzählung vom Tod des Apostels der Iren (II 4-14). Die Mehrung des Ansehens von Armagh war eine der Absichten des Verfassers; er schrieb damit ein Parallelstück zur Brigidenvita des Cogitosus, die in ähnlicher Weise Kildare herausstellte[56].

Sprachlich ist Muirchu dort am interessantesten, wo er im Lateinischen experimentiert, sei es in den zusammengesetzten Hauptwörtern *(ascicaput, curvicaput)* der Druidenweissagung oder in der Imitation irischer Aussprache des Lateinischen (I 24): Patricius erhält von einem reichen Mann ein Geschenk und sagt *grazacham*. Der Reiche ärgert sich über das lakonische Echo und trägt seinen Dienern auf, sie sollten es Patricius wieder nehmen. Nochmals sagt Patricius *grazacham*. Das ist phonetisch geschriebenes Latein der Zeit und entspricht *grates agam*. Der z-Laut entsteht aus einem vulgärlateinisch-vorromanisch ausgesprochenen *grats* (= *grates* nach Verlust des tonlosen Vokals e). Die Schwächung des Verschlußlauts zwischen zwei Vokalen aga → acha («Spirantisierung») ist eine Erscheinung, die zu den westromanischen Sprachen führt[57]. Muirchu

[56] «Murichu's epopée unmistakably aims at ‹selling› the apostle of the north to the churches of the south», Bieler, «Muichú's Life of St. Patrick as a Work of Literature», *Medium Aevum* 43, 1974, p. 232.

[57] Bieler, «Das Hiberno-Lateinische und seine Erforschung», *Wiener Studien* 88, 1975, p. 216-229, hier p. 218. Spirantisierung der Okklusive in intervokalischer

hat Patricius ein romanisch gefärbtes Latein unterlegt und mit diesem Einfall einen hübschen Versuch unternommen, einen Menschen nach seiner Redeweise zu charakterisieren.

Die zweite Patriciusvita des VII. Jahrhunderts ist die von Tirechan[58]. Sie zeigt Biographie in statu nascendi, im Zustand der Exzerpte, Notizen, Tabellen. Man hat das Opusculum der «Katalogliteratur» zugezählt und vorgeschlagen, es nicht *Vita*, sondern *Collectanea* zu nennen. Tirechan war nicht der erste, der in dieser Weise sammelte: er hat bei Bischof Ultan (demselben Ultan, dem die *Vita I S. Brigidae* zugeschrieben wird) ein Buch gefunden, in dem er zum Beispiel «die vier Namen» des Patricius gelesen hat (c. 1). «Der Plan von Tírecháns Werk ist geographisch. Tírechán läßt Patrick von Ort zu Ort ziehen in Form eines ‹Rundgangs›, wie etwa die irischen Könige ihren Tribut einzuheben pflegten oder wie später die großen Klostergemeinschaften die Reliquien ihres Gründers von Ort zu Ort trugen, um in seinem Namen dessen *lex* zu verkünden und die ihm zustehende, gleichfalls *lex* ... genannten Abgaben zu fordern[59].» Wie Muirchu unterstützt Tirechan die Bestrebungen, Armagh zum kirchlichen Mittelpunkt Irlands zu machen. Unvermittelt begegnen in den trockenen Aufzählungen und Tabellen Tirechans Erzählungen, «die sich stilistisch von ihrer Umgebung deutlich abheben»[60]. Die berühmteste ist die von der Begegnung Patricks mit den zwei Königstöchtern[61].

Deinde autem venit sanctus Patricius ad fontem, qui dicitur Clebach in lateribus Crochan contra ortum solis ante ortum solis et sederunt iuxta fontem. Et ecce duae filiae regis Loiguiri, Ethne alba et Fedelm rufa, ad fontem more mulierum ad lavandum mane venierunt et senodum sanctam episcoporum cum Patricio iuxta fontem invenierunt.

Et quocumque essent
aut quacumque forma
aut quacumque plebe
aut quacumque regione, non cognoverunt,
sed illos viros Side
aut deorum terrenorum
aut fantassiam estimaverunt. Et dixerunt filiae illis: «Ubi vos sitis et unde venistis?»

Stellung: H. Berschin / J. Felixberger / H. Goebl, *Französische Sprachgeschichte*, München 1978, p. 94.

[58] ed. Bieler, *The Patrician Texts in the Book of Armagh*, p. 122-166.

[59] Id., *Tírechán als Erzähler*, (SB München) 1974, p. 4.

[60] *ib.*, p. 5.

[61] Tirechan c. 26, ed. Bieler, p. 142. Typographische Anordnung nach Dublin, Trinity College 52, fol. 12r; facs. Gwynn, *Book for Armagh: The Patrician Documents*, 1937.

Et dixit Patricius ad illas: «Melior erat vos deo vero nostro confiteri quam de genere nostro interrogare.» Dixit filia prima: «Quis est deus?
Et ubi est deus?
Et cuius est deus?
Et ubi habitaculum eius?
Si habet filios et filias, aurum et argentum, deus vester?
Si vivus semper?
Si pulcher?
Si filium eius nutrierunt multi?
Si filiae eius carae et pulchrae sunt hominibus mundi?
In caelo an in terra est?
In aequore,
in fluminibus,
in montanis,
in convallibus?
Dic nobis notitiam eius.
Quomodo videbitur?
Quomodo delegitur?
Quomodo invenitur?
Si in iuventute,
si in senectute
invenitur?»

«Dann aber kam der heilige Patricius zu einer Quelle namens Clebach an den Hängen von Cruachu gegen Osten vor Sonnenaufgang, und sie saßen bei der Quelle nieder. Und siehe, zwei Töchter des Königs Loiguire, die blonde Ethne und die rote Fedelm, kamen zur Quelle nach Art der Frauen, am Morgen, um zu waschen, und sie fanden die heilige Versammlung von Bischöfen mit Patricius bei der Quelle. Und woher, von welcher Art, aus welchem Volk, aus welcher Region sie wären, das wußten sie nicht; vielmehr dachten sie, sie wären Elfen oder Erdgötter oder eine Erscheinung. Und die Mädchen sagten zu ihnen: ‹Woher seid ihr wohl, und woher seid ihr gekommen?› Und Patricius sagte zu ihnen: ‹Es wäre besser für euch, unseren wahren Gott zu bekennen als uns nach unserer Herkunft zu fragen.› Das erste Mädchen sagte: ‹Wer ist Gott? Und wo ist Gott? Und wessen Gott ist er? Und wo ist sein Aufenthalt? Hat euer Gott Söhne und Töchter, Gold und Silber? Lebt er immer? Ist er schön? Haben seinen Sohn viele aufgezogen? Sind seine Töchter lieb und schön in den Augen der Menschen dieser Welt? Ist er im Himmel oder auf Erden, im Meer, in Flüssen, Bergen, Tälern? Erzähl uns von ihm. Wie kann man ihn sehen? Wie kann man ihn lieben? Wie kann man ihn finden? Findet man ihn in der Jugend, im Alter?›»

Erfüllt vom heiligen Geist antwortet Patricius mit einem hymnischen Preis des Schöpfergottes, seines gleichewigen Sohnes und des heiligen Geistes. «Wie können wir an den Himmelskönig glauben», fragen eifrig die Mädchen. Patricius stellt ihnen die Tauffragen und tauft sie. Aber die Mädchen wollen noch mehr und verlangen, «das Angesicht Christi zu sehen». Sie müßten das Opfer an-

nehmen und den Tod kosten, antwortet Patricius. Das wollen die Mädchen. Sie empfangen die Eucharistie und sterben. Man legt die beiden zusammen auf ein Bett. Ihre Freunde stimmen eine große Totenklage an. Auch ein Druide kommt herbei, klagt und wird bekehrt.

Der Text ist für grammatische Begriffe nicht fehlerfrei[62] und aus einfachsten Elementen zusammengesetzt. Dennoch wird der Leser diese Einfachheit nicht als Primitivität verstehen. Der Schreiber des «Liber Ardmachanus», dem wir in der Anordnung des lateinischen Textes folgten, hat das Stück teilweise wie ein Gedicht geschrieben, so daß man die Symmetrie der Kola und ihre einfachen Verbindungen *sehen* kann: die mit *aut,* dann mit *si* beginnenden Anaphern in der Mitte, die mit *-itur* und *-tute* endigenden Ephiphern am Ende. Der irische Drang zur Verbildlichung der Schrift hat Rhetorik zu Sprachgeometrie konkretisiert.

Die erzählerischen Farben sind stark und einfach gegeneinander gesetzt: blondes und rotes Haar, zwei neugierige, naive Mädchen und die hieratische Versammlung von Bischöfen. Der Wissensdurst der Mädchen ist ungeheuer. Die Fragen sprudeln wie das Wasser der Quelle, an der sich alles abspielt. Stark wie die Sonne geht in diesem Morgengrauen der Glaube in den Herzen der beiden auf: *anima naturaliter christiana* «Die Seele ist von Natur aus christlich». Das ist der knappste Nenner, auf den man den Inhalt der Erzählung bringen kann[63]. Es bedarf keiner Bedenkzeit oder Rückfrage. Die Wahrheit wird sofort als wahr erkannt. In der Wißbegier und spontanen Bekehrung der beiden Königskinder hat Tirechan die widerstandslose Bekehrung ganz Irlands symbolisch erzählt. Wie in der großen Brigidenvita (I) geht die alte Frömmigkeit bruchlos und kampflos in die neue über. Auch das hat die Bekehrung der Königstöchter mit der Glaubenswelt der Brigidenvita gemeinsam, daß das Leiden des gekreuzigten Gottessohns nicht oder nur verhüllt erscheint.

---

[62] *venierunt* und *invenierunt* statt *invenerunt; fantassia* statt *fantasia; delegitur* statt *diligitur* etc.
[63] Bieler, *Tírechán als Erzähler,* p. 19. – *anima naturaliter christiana:* Tertullian, Apologeticum 17.

3. COLUMBA VON IONA

«Ein graues Auge gibt es,
das wird auf Erin zurückschauen –
nie wieder wird es erblicken
die Männer Erins und seine Frauen.

Ich spanne meinen Blick über das Meer
von den festen eichenen Bohlen.
Viele sind der Tränen meiner klaren,
sanften, grauen Augen,
wenn ich auf Erin zurückschaue.»

«Colum Cilles Abschiedsgruß», als er von
Irland (Erin) nach Britannien fuhr,
H. Trausil, *Irische Harfe*, 1957, p. 85 sq.

Columbas Vita wurde erst hundert Jahre nach seinem Tod geschrieben von Adamnan, dem neunten Abt (679-704) des von Columba gegründeten Klosters Iona (Hy)[64]. Die zwischen 689 und 704 geschriebene Vita[65] gehört in die älteste Gruppe irischer Hagiographie und gilt als ihr bestes Werk. Wie ihre Parallelstücke besteht auch die *Vita S. Columbae* aus einer Reihe von Einzelerzählungen, die zum Teil getreu tradiert zu sein scheinen, so daß man, trotz des Abstands von einem Jahrhundert, auf historischen Boden zu kommen scheint. Adamnan hat den Rahmen seines Buches sehr weit gespannt. Man findet bei ihm eine Fülle von Biographischem über Zeitgenossen Columbas und Politisch-historisches aus dem VI. und VII. Jahrhundert. Die *Vita S. Columbae* erinnert

[64] edd. A. O. Anderson/M. O. Anderson, *Adomnan's Life of Columba*, London 1961. Diese Ausgabe macht noch nicht Gebrauch von der zweitältesten, in den 50er Jahren wieder aufgetauchten karolingischen Hs. Metz, Grand Séminaire 1, cf. J. Leclercq, «Un recueil d'hagiographie colombanienne», *AB* 73, 1955, p. 193-196. (Dieselbe Hs. enthält auch die zweitälteste Überlieferung der Vita S. Columbani des Jonas, cf. oben p. 26, n. 59). Ältere, in Einleitung und Anmerkungen noch wertvolle Ausgabe W. Reeves, *Life of Saint Columba*, Edinburgh ²1874. Im folgenden ist die eingeführte Schreibweise Adamnan beibehalten.

[65] Kenney, *The Sources*, p. 433, würdigt die Vita S. Columbae als «the most considerable surviving literary production of the Celtic Church or Ireland». Gründliche Untersuchung der Überlieferung und späterer Columbaviten Brüning, «Adamnans Vita Columbae und ihre Ableitungen», *Zs. für celtische Philologie* 11, 1917, p. 213-304. Neuerdings J. M. Picard, «The purpose of Adomnán's ‹Vita Columbae›», *Peritia* 1, 1982, p. 160-177.

in ihrer weiten Perspektive und formalen Vielgestaltigkeit an die ein halbes Jahrhundert früher geschriebene *Vita S. Columbani* des Jonas von Bobbio. Wie wir unser wesentliches Wissen über die columbanische Bewegung auf dem Kontinent Jonas von Bobbio verdanken, so verhält es sich in Bezug auf die Geschichte der altirischen Kirche mit Adamnan. Beide Viten sind in ihrem Stoff Werke eines «kollektiven Gedächtnisses». Jonas hat die Erinnerungen der *secta Columbani* gesammelt, Adamnan von der Warte des Klosters Iona die keltische Kirche Irlands beschrieben.

Adamnan hat zwei Vorreden vorausgeschickt, sein Werk anspruchsvoll in drei Bücher eingeteilt und diese suetonisch in «species» gegliedert. Aber Adamnans Rubriken haben nicht mehr die Typologie des diesseitigen Menschenlebens im Auge, sondern enthalten samt und sonders Kategorien eines θεῖος ἀνήρ, eines «göttlichen», im Jenseits verwurzelten Menschen:

I *profeticae revelationes*
II *divinae virtutes (miracula)*
III *angelicae apparitiones (visiones)*

Orakel – Mirakel – Visionen. Die biographische Struktur ist im Teppich der Wundererzählungen nahezu verschwunden, das Individuelle eines Lebenslaufs fast aufgelöst. Nur die Erscheinungsformen des Heiligen interessieren; nach ihnen gliedert sich das Werk. Hier ist ein Übergang von Biographie in Theologie angestrebt, den man in diesem Fall guten Gewissens als «Hagiographie» bezeichnen darf[66]. *Revelationes, virtutes, apparitiones,* von diesen Begriffen kann am ehesten noch die Visionenreihe Elemente einer historischen Biographie aufnehmen. Das VII. Jahrhundert hat an der Durchdringung von Vision und Biographie gearbeitet, und die Iren haben erheblichen Anteil daran[67]. In dieser biographischen Linie steht Adamnan, der im III. Buch bei den Visionen die biographischen Daten seines Titelhelden unterbringt. Das Leben Columbas ist so konstant von Visionen begleitet, daß das letzte, *angelicae apparitiones (visiones)* überschriebene Buch der Vita wenigstens das Fragment einer historischen Biographie bildet.

III 1: Ein Engel des Herrn reicht der Mutter Columbas vor der Geburt im Traum einen herrlichen blumenbestickten Mantel, nimmt ihn aber alsbald wieder an sich. Der Mantel schwebt zum Himmel, wird immer größer und bedeckt die Fluren. III 2: Das Gesicht des schlafenden Kindes erleuchtet in der Nacht das Vaterhaus. III 3: Columba erscheint vor einer Synode, die ihn exkommuni-

[66] Zum Begriff «Hagiographie» *Band I*, p. 17-19. M. van Uytfanghe, Art. Hagiographie, *RAC* t. 14, s. v. Heiligenverehrung II.

[67] Siehe oben Kapitel VI 8: «Furseus. Merowingische Visionäre».

zieren wird. Ein Abt begrüßt Columba, weil er ihn als eine Feuersäule gesehen hat. Das Motiv kehrt als letztes der drei Wunder bei seinem Tode wieder. III 4: Sein Lehrer sieht den jungen Columba von einem Engel begleitet. «In diesen Tagen setzte der Heilige mit zwölf ihn begleitenden Jüngern nach Britannien über». (Die Wissenschaft glaubt, daß der Satz hier fehl am Platz sei und zu III 3 gehöre – in den Zusammenhang der Exkommunikation[68]). III 5: Columba sieht einen Engel mit einem «gläsernen Buch der Königsweihen» *(vitreus ordinationis regum liber)*, in dem unser neuer Samuel liest, daß er Aidan und nicht den von ihm geliebten Jogenan zum König weihen solle. In einem Nachtrag wird in der Haupthandschrift der *Vita S. Columbae*[69] eine Prophezeiung Columbas über Aidan aus einem *Liber de virtutibus S. Columbae* zitiert, die ein Cummeneus Albus geschrieben haben soll[70]. Dann münden die *angelicae apparitiones* des III. Buchs mit dem großen Schlußkapitel wieder in die Lebensgeschichte Columbas und erzählen, wie er von seinem nahen Tod spricht, mit dem Wagen nochmals seine Insel bereist, sie segnet, einen Engel sieht, die vollen Scheunen lobt und einem über den Abschied betrübten Mönch die Nacht seines Todes offenbart. Die berühmteste dieser Abschiedsszenen ist folgende[71]:

Post haec sanctus horreum egreditur et ad monasterium revertens media resedet via. In quo loco postea crux molari infixa lapidi hodieque stans in margine cernitur viae. Dumque ibidem sanctus, ut praefatus sum, senio fesus paulülum sedens requiesceret, ecce albus occurrit cavallus oboediens servitor, qui scilicet lactaria bocetum inter et monasterium vascula gestare consueverat. Hic ad sanctum accedens mirum dictu caput in sinu eius ponens, ut credo inspirante deo, cui omne animal rerum sapit sensu, quo iuserit ipse creator, dominum a se suum mox emigraturum et ipsum ultra non visurum sciens coepit plangere ubertimque quasi homo lacrimas in gremium sancti fundere et valde spumans flere. Quod videns minister coepit illum flebilem repellere lamentatorem. Sed sanctus prohibuit eum dicens: ‹Sine hunc, sine nostri amatorem, ut in hunc meum sinum fletus effundat amarissimi plangoris. Ecce tu, homo cum sis et rationalem animam habeas, nullo modo scire de meo exitu potuisti, nisi quod tibi ego ipse nuper

[68] Anderson/Anderson, *Adomnan's Life of Columba*, 1961, p. 472 n. 4. Die im Lebenslauf eines Heiligen überraschende Kirchenstrafe der Exkommunikation erscheint auch in der Vita S. Galli vetustissima und der Vita S. Wilfridi (c. 49). Die Äbtissin von Poitiers droht scherzhaft der hl. Radegundis, sie werde sie «exkommunizieren», wenn sie eine Besessene nicht binnen dreier Tage heile (Venantius Fortunatus, Vita S. Radegundis I 33).

[69] Schaffhausen, Stadtbibliothek Ms. Gen. 1, p. 108. *CLA* VII 998. J. M. Picard, «The Schaffhausen Adomnán – a unique witness to Hiberno-Latin», *Peritia* 1, 1982, p. 216-249.

[70] Siehe oben n. 33.

[71] Adamnan, Vita S. Columbae III 23, edd. Anderson/Anderson, p. 522 und 524.

manifestavi. Huic vero bruto et inrationali animanti, quoquo modo ipse conditor voluit, egresurum a se domnum manifeste revelavit.› Et haec dicens mestum a se revertentem equum benedixit ministratorem.

«Danach trat er aus der Scheune, kehrte zum Kloster zurück und setzte sich mitten auf dem Weg nieder. An diesem Ort wurde später ein Kreuz in einem Mühlstein befestigt und ist bis heute am Wegrand zu sehen. Als dort der Heilige, wie ich sagte, vom Alter ermüdet ein wenig saß und ruhte, siehe, da trabte der Schimmel herbei, der als gehorsamer Knecht immer die Milchkannen zwischen Trift und Kloster hin- und hertrug. Der trat vor den Heiligen und – wunderbar zu sagen – legte den Kopf in seinen Schoß. Ich glaube, er war von Gott inspiriert, vor dem jedes Lebewesen so viel Verständnis der Dinge hat, wie es der Schöpfer selbst befiehlt, daß er wußte, daß sein Herr bald hinweggehen und er ihn nicht mehr sehen werde. Und er begann zu klagen und goß wie ein Mensch Ströme von Tränen in den Schoß des Heiligen, schäumte sehr und weinte. Der Diener sah das und wollte den weinenden Jammerer zurücktreiben. Aber der Heilige verbot es ihm und sagte: ‹Laß ihn, laß unseren Liebhaber seine so bittere Jammerklage in meinen Schoß ergießen. Siehe, du bist ein Mensch, hast eine vernünftige Seele und konntest nichts über mein Ende wissen, außer was ich dir selbst kürzlich geoffenbart habe. Diesem rohen und unverständigen Lebewesen hat der Schöpfer so, wie er wollte, offenbar enthüllt, daß sein Herr von ihm weggehen wird›. Das sagte er und segnete das dienende Pferd, das sich traurig von ihm wandte.»

Dann besteigt Columba einen Hügel, segnet das Kloster und verheißt ihm große Ehre. Zurückgekehrt schreibt er an einem Psalter bis ans Ende der Seite. Die letzten von ihm geschriebenen Worte lauten (Ps 33,11) *Inquirentes autem dominum non deficient omni bono*[72] «Die den Herrn suchen, werden keines Gutes ermangeln». Der Nachfolger soll weiterschreiben. Adamnan bemerkt, daß auch auf diesen die Zäsur paßt, denn es geht weiter mit dem Vers (Ps 33, 12) *Venite, filii, audite me; timorem domini docebo vos* «Kommt, Kinder, hört auf mich; ich will euch die Furcht des Herrn lehren». Der Psalter ist das sibyllinische Buch der Christen jener Zeit. Columba ermahnt die Mönche, tritt um Mitternacht auf den Glockenschlag eilends in die Kirche und stirbt ähnlich wie Benedikt (Gregor, *Dialogi* II 37) vor dem Altar. Drei wunderbare Ereignisse bestätigen die Heiligkeit des Verstorbenen. Das letzte dieser drei Wunder ist die Vision einer gewaltigen Feuersäule, die in der Todesnacht Columbas einem Mönch die ganze Welt zu erleuchten schien[73].

[72] Columba schreibt Ps 33 nicht in der Vulgatafassung (= «Psalterium Gallicanum»), sondern in der älteren, von Hieronymus kaum oder gar nicht revidierten Übersetzung (= «Psalterium Romanum»), ed. R. Weber, *Le Psautier Romain*, Rom 1953, p. 66.

[73] Adamnan, Vita S. Columbae III 23, edd. Anderson/Anderson, p. 534. Das Motiv aus dem biblischen Buch Exodus (13, 21 u. ö.) kommt als Todeszeichen

Das große Lebensthema Columbas ist die Peregrinatio. Es durchzieht alle drei Bücher der Vita. Adamnan erzählt von Baitan, der «nach langem Umhersegeln in der windigen See seine Einsiedelei nicht fand und in sein Vaterland zurückkehren» mußte[74]. Cormac, «ein durchaus heiliger Mann, suchte nicht weniger als dreimal mit Mühen im Ozean seine Einsiedelei und fand sie nicht»[75]. Von diesem als Seeabenteurer hinausziehenden *miles Christi* weiß Adamnan viel zu erzählen. Auf seiner zweiten Reise sucht er nach seiner «Wüste im undurchschreitbaren Meer»[76], kommt auf die Orkaden, wo er nur deshalb mit dem Leben davonkommt, weil Columba eine Botschaft vorausgeschickt hat. Auf seiner dritten Reise fährt Cormac mit unaufhörlichem Südwind in den Segeln vierzehn Tage lang nach Norden. Aber in dieser Gegend, «die außerhalb des Maßes menschlichen Forschens und ohne Rückkehr zu sein schien»[77], findet er nicht seine Eremus, sondern unbekannte Bestien. Cormacs Gebet erreicht sofort die spirituellen Antennen Columbas, die geistig auf Cormac ausgerichtet sind. Columba ruft die Brüder in Iona zum Gebet zusammen, und der Wind dreht. «Der Nordwind blies viele Tage, und Cormacs Schiff kam ans Land, und Cormac kam zum heiligen Columba, und – Gott gab es – sie sahen sich von Angesicht zu Angesicht unter ungeheurem Staunen aller und nicht geringem Jubel[78].» Der heilige Abenteurer, der auf der Peregrinatio seinen Ort nicht fand, das war ein Mann nach dem Herzen Columbas.

Die schönste aller Peregrinatio-Geschichten handelt von einem Bewohner Irlands, der kein Mönch und kein Mensch war, und in dem die Mönche auf Iona doch das reinste Bild ihres unstillbaren Wandertriebs erkannten[79]:

Alio namque in tempore cum sanctus in Iova inhabitaret insula, unum de fratribus advocans sic conpellat: «Tertia ab hac inlucescente die exspectare debebis in occidentali huius insulae parte super maris oram sedens. Nam de aquilonali Everniae regione quaedam hospita grus ventis per longos aeris agitata circuitus post nonam diei horam valde fessa et fatigata superveniet et pene consumptis viribus coram te in litore cadens recumbet. Quam misericorditer sublevare curabis et ad propinquam deportabis domum

schon in der Vita B. Antoni des Ennodius v. Pavia (*Auct. ant.* t. 7, p. 188) und in der Jonas von Bobbio zugeschriebenen Vita S. Vedasti vor (c. 8, ed. KRUSCH, *Ionae vitae sanctorum*, 1905, p. 316).

[74] *post longos per ventosa circuitus equora herimo non reperta ad patriam reversus* ... Adamnan, Vita S. Columbae I 20.

[75] *de Cormacco ... viro utique sancto, qui tribus non minus vicibus herimum in ociano laboriose quaesivit*, Vita S. Columbae I 6.

[76] *desertum in pilago intransmeabili invenire obtantes*, Vita S. Columbae II 42.

[77] *eiusmodi navigatio ultra humani excursus modum et inremeabilis videbatur, ib.*

[78] *ib.*

[79] Vita S. Columbae I 48, edd. ANDERSON/ANDERSON, p. 312 und 314.

ibidemque hospitaliter receptam per tres dies et noctes ei ministrans sollicite cibabis. Et post expleto recreata triduo nolens ultra apud nos perigrinari ad priorem Scotiae dulcem unde orta remeabit regionem plene resumtis viribus. Quam ideo tibi sic deligenter commendo, quia de nostrae paternitatis regione est oriunda.

Obsecundat frater, tertiaque die post horam nonam ut iusus praescitae adventum prestulatur hospitae; adventantemque de litore levat lapsam, ad hospitium portat infirmam, essurientem cibat. Cui ad monasterium vespere reverso sanctus non interrogans sed narrans ait: «Benedicat te deus, mi fili, quia perigrinae bene ministrasti hospitae; quae in perigrinatione non demorabitur, sed post ternos soles ad patriam repedabit.» Quod ita, ut sanctus praedixit, et res etiam probavit. Nam trinalibus hospitata diebus coram hospite ministro de terra se primum volando elevans in sublime paulisperque in aere viam speculata ociani transvadato equore ad Everniam recto volatus cursu die repedavit tranquillo.

«Zu einer anderen Zeit als der Heilige auf der Insel Iona wohnte, rief er einen der Brüder und gebot ihm: ‹Wenn der dritte Tag nach dem heutigen angebrochen ist, mußt du am Westufer dieser Insel sitzen und warten. Denn aus der nördlichen Gegend Irlands kommt nach der neunten Stunde als Gast, sehr erschöpft und ermattet durch die Winde und die langen Wege durch die stürmischen Lüfte, ein Kranich. Und er wird fast kraftlos vor dir am Ufer niederfallen. Den sollst du barmherzig aufnehmen, in das nahegelegene Haus tragen, gastfreundlich aufnehmen, drei Tage und Nächte sorgfältig bedienen und nähren. Und danach, nach drei Tagen, wird er erfrischt nicht mehr bei uns in der Fremde bleiben wollen und mit neuen Kräften in die frühere holde Gegend Irlands zurückkehren, aus der er gekommen war. Ihn empfehle ich dir deshalb so angelegentlich, weil er aus der Gegend unserer Heimat stammt.›

Der Bruder gehorchte, und am dritten Tage nach der neunten Stunde harrte er, wie geheißen, der Ankunft des vorausgesagten Gastes; den Ankommenden, Gefallenen hob er vom Ufer auf, trug den Kranken zur Herberge, fütterte den Hungrigen. Als er am Abend zum Kloster zurückkehrte, fragte ihn der Heilige nicht, sondern wußte, was geschehen war, und sagte: ‹Gott segne dich, mein Sohn, weil du dem wandernden Gast gut gedient hast; er bleibt nicht auf der Wanderschaft, sondern wird nach drei Sonnen ins Vaterland zurückkehren.› Was der Heilige voraussagte, bewahrheitete sich. Drei Tage war er sein Gast, dann erhob er sich vor seinem dienenden Gastfreund von der Erde in die Höhe, hielt in der Luft ein wenig Ausschau nach dem Weg und zog an diesem ruhigen Tag geraden Flugs über das Meer nach Irland.»

Dulcis Scotia «holdes Irland». Der Kranich ist ein Bote aus dem Vaterland. Die Iren haben ihre Heimat nicht aus Überdruß und Gleichgültigkeit verlassen. Viele haben sich nach ihr gesehnt und sind doch nicht zurückgekehrt.

Peregrinari «hinausziehen» ist voller Gefahr. Wie der Prophet Elias in der Wüste, so ermattet der Kranich auf seinem Flug, daß er fast erliegt. Aber ein Engel stärkt den Propheten und die Mönche von Iona den Kranich aus ihrem Vaterland.

Iucunda praescientia, ein «ergötzliches» Wunder nicht nur als die auf die

kreatürliche Ebene «übersetzte» Geschichte vom Propheten Elias (III Rg 19), sondern auch weil der Kranich das darf, was den Mönchen durch den Gedanken der Peregrinatio verwehrt bleibt. Er kehrt heim. Die Mönche schauen ihm nach, wie er hoch in der Luft späht, dann «geraden Flugs» übers Meer nach Irland zieht.

Ein zweites großes Thema von Adamnans Vita S. Columbae ist das der Bücher. Da tritt ein Mönch an Columba heran und sagt: «Ich brauche einen von den Brüdern, damit er mit mir das Psalterium, das ich abgeschrieben habe, zur Verbesserung durchgehe.» Der Heilige antwortet, warum er ihm ohne Grund eine solche Last aufbürde; das Psalterium sei fehlerfrei bis auf ein einziges fehlendes *i*. Der andere liest sein Werk von Anfang an noch einmal durch und findet das fehlende *i*[80]. Ein junger Mann ertrinkt und wird erst zwanzig Tage danach samt seinem Büchersack aus dem Wasser gezogen. Ein von St. Columba geschriebenes Blatt ist trocken und unversehrt[81]. Zu den letzten Arbeiten Columbas auf dieser Welt gehört wie erwähnt das Schreiben am Psalter (III 23). Sein Nachfolger im Abbatiat – es ist der Schreiber des bis auf ein *i* fehlerfreien Psalteriums – macht weiter. So vermitteln noch manche Geschichten (I 24, 25) einen Eindruck von der großen Rolle, die Pergament und Tinte, Schreiben und Lesen, Blatt und Buch im Leben Columbas und seiner Mönche spielten.

Die spätere irische Dichtung hat ihn zu einem Heiligen der alten irischen Dichterkaste gemacht. Columba, so glaubte man, war selbst ein Fili und ist in den Traditionen der Filid aufgewachsen[82]. Mit dem Namen Columbas ist das älteste erhaltene der «great books of Ireland» verknüpft, ein in irischer Majuskel geschriebenes Psalterium, das von der Paläographie vorsichtig in die erste Hälfte des VII. Jahrhunderts datiert wird, ohne daß man die auf Columba deutende

---

[80] Adamnan, Vita S. Columbae I 23. Die Erzählung hat ihre Parallele im Apolloniusroman des Philostrat (III 16): «Als Apollonios sich näherte, hießen ihn die übrigen Weisen willkommen und reichten ihm die Hand. Iarchas aber blieb auf seinem hohen Sessel sitzen, der aus schwarzem Erz und mit goldenen Bildwerken verziert war. Die andern Sessel waren zwar ebenfalls aus Erz, aber hatten keine Verzierungen und waren weniger hoch, da die übrigen tiefer saßen als Iarchas. Als dieser aber den Apollonios erblickte, begrüßte er ihn in griechischer Sprache und verlangte von ihm den Brief des Inders. Als Apollonios seine Gabe der Voraussicht bewunderte, fügte er noch hinzu, es fehle im Brief ein Buchstabe, nämlich ein Delta, das jener beim Schreiben ausgelassen habe. Und in der Tat verhielt es sich so, wie der Weise sagte», V. MUMPRECHT, *Philostratos: Das Leben des Apollonios von Tyana*, München/Zürich 1983, p. 263 und 265. Es gab eine spätantike lateinische Übersetzung des Romans, die verloren ist.

[81] Adamnan, Vita S. Columbae II 8; cf. Vita S. Fructuosi c. 12.

[82] KENNEY, *The Sources*, p. 441.

Tradition ganz ablehnen möchte. Die spätere Columbalegende hat das seit dem XI. Jahrhundert in einem Schrein fest eingeschlossene Buch in den Mittelpunkt der Lebensgeschichte Columbas gestellt[83]: St. Columba besucht St. Finnian, erhält von ihm ein Buch geliehen und schreibt es in der Kirche heimlich ab. Aber Finnian erfährt davon und verlangt vor dem König die Auslieferung der Abschrift. Columba sagt, das Original habe durch die Abschrift nicht an Wert verloren. Außerdem soll man die Ausbreitung eines heiligen Textes nicht behindern. Der König spricht das berühmte Copyright-Urteil: «Jeder Kuh folgt ihr Kalb, jedem Buch seine Abschrift.» Columba verwünscht den König, und es kommt zum Kampf zwischen der Sippe des Königs und der Sippe Columbas. Letztere siegt. Aber Columba muß zur Sühne Irland für immer verlassen. So verknüpft die Legende *peregrinatio* und *excommunicatio*. Das Buch aber, um das es in der Schlacht gegangen sein soll, hat den Namen Cathach «Kämpfer» erhalten. Es ist jahrhundertelang von den Nachfahren der Columbasippe als Reliquie und Talisman aufbewahrt worden. Erst im XIX. Jahrhundert wurde der Schrein wieder geöffnet und das Buch kam zum Vorschein[84].

Diese Columbalegende ist in den Motiven der Vita zum Teil schon angelegt. Adamnan war ebenfalls ein Mann penibler irischer Schreibtradition, wie sein Schlußwort zeigt[85]:

Obsecro eos, quicumque voluerint hos discribere libellos, immo potius adiuro per Christum iudicem saeculorum, ut postquam deligenter discripserint, conferant et emendent cum omni diligentia ad exemplar unde craxerunt et hanc quoque adiurationem hoc in loco subscribant.

«Ich bitte inständig die, die diese Bücher abschreiben wollen, ja ich beschwöre sie bei Christus dem Weltenrichter, daß sie nach sorgfältiger Abschrift nach dem Exemplar, das sie kopiert haben, kollationieren und mit aller Sorgfalt korrigieren und daß sie auch diese Beschwörung an diese Stelle setzen.»

Man kann die letzten Worte auch so verstehen, daß Adamnan die Unterschrift des Kopisten an dieser Stelle wünschte. So scheint es Dorbbene von Iona († 713) verstanden zu haben, der an dieser Stelle das älteste erhaltene Exemplar der *Vita S. Columbae* mit der Bitte um ein Gebet signiert hat[86]. Die Insel Reichenau hat das kostbare Manuskript das Mittelalter hindurch bewahrt. Für eine Biographie ist es aufwendig und in einem relativ großen Format angelegt.

---

[83] BIELER, *Irland*. Wegbereiter des Mittelalters, 1961, p. 17.

[84] Der «Cathach des heiligen Columba» ist ein «Psalterium Gallicanum» und befindet sich in Dublin, R. Irish Academy s. n. *CLA* II 266.

[85] *Adamnan*, Vita S. Columbae III 23, edd. ANDERSON/ANDERSON, p. 542.

[86] Dorbbenes Handschrift ist der «Schaffhauser Adamnan» siehe oben n. 69.

Es füllt den ganzen Band und ist das älteste erhaltene Buch, das eine einzige lateinische Biographie enthält.

Adamnan von Iona ist der erste namhafte lateinische Schriftsteller jenseits der Grenzen des alten Imperium Romanum. Er lebt nicht abgeschnitten von der Welt auf seiner Insel hoch im Norden; das beweist seine *Vita S. Columbae* auf Schritt und Tritt. Enge Verbindungen bestehen nicht nur zu Irland und England, sondern auch zu dem alten «lateinischen» Land Gallien. Der gallische Bischof Arculf weilt neun Monate in Iona; auf Grund seiner Reiseerzählungen schreibt Adamnan *De locis sanctis*[87]. Sein Latein ist von diesen Kontakten geprägt, aber scheint doch grammatischer zu sein als das seiner unmittelbaren Zeitgenossen[88]. Latein ist für Adamnan schon eine Fremdsprache, die aus Büchern gelernt wird. Das bedeutet einen Nachteil hinsichtlich der gesprochenen, «gelebten» Sprache, einen Vorteil hinsichtlich der grammatischen Richtigkeit. Indiz eines sich wieder regenden Gefühls für «reines» Latein ist die Entschuldigung Adamnans für die Namen von Menschen, Völkern und Orten in der «verächtlichen» irischen Sprache[89]. Adamnan hat in Hieronymus' *Chronicon* gelesen, daß *barbara nomina* für den Historiker unvermeidlich, für den Schriftsteller aber doch mißlich sind[90]. Mit Hieronymus hat Adamnan als Historiker die Namen in ihrer volkssprachlichen Gestalt gelassen, aber sich beim Leser dafür entschuldigt. Spätere Autoren werden in diesem Punkt empfindlicher reagieren[91]. Die *barbara nomina* werden ein typisches Klassizismusproblem. Adamnan hat es als erster mittelalterlicher Biograph angesprochen.

---

87 *Adamnan's De Locis Sanctis*, ed. D. Meehan[/L. Bieler], Dublin 1958.

88 J.-M. Picard geht so weit, Adamnans Latein in syntaktischer Hinsicht als Präfiguration des Karolingischen zu bezeichnen: «Une préfiguration du latin carolingien: la syntaxe de la ‹Vita Columbae› d'Adomnán, auteur irlandais du VIIe siècle», *Romanobarbarica* 6, 1981/1982, p. 235-289. Weiterer Forschung bedarf die Frage, ob Adamnan einer der Autoren der «Scholia Bernensia» zu Virgil ist, cf. L. Holtz, «La redécouverte de Virgile aux VIIIe et IXe siècles d'après les manuscrits conservés», in *Lectures médiévales de Virgile*, (Collection de l'Ecole Française de Rome 80) 1985, p. 9-30, hier p. 12, n. 14, und W. B., «Glossierte Virgil-Handschriften dreier Aetates Virgilianae», in *The role of the book in medieval culture*, ed. P. Ganz, t. 2, Turnhout 1986, p. 115-127, hier p. 123 sqq.

89 *Et nec ob aliqua scoticae vilis videlicet linguae aut humana onomata aut gentium obscura locorumve vocabula, quae ut puto inter alias exterarum gentium diversas vilescunt linguas, utilium et non sine divina opitulatione gestarum dispiciant rerum pronuntiationem*, Adamnan, Vita S. Columbae, praef., edd. Anderson/Anderson, p. 178.

90 *... historia multiplex est habens barbara nomina, res incognitas Latinis ...*, Hieronymus, Chronicon, praef., ed. R. Helm, (*GCS* 47) 1956, p. 5.

91 cf. Norden, *Die antike Kunstprosa*, [2]1909, p. 60 n. 2 und 482.

Im einzelnen[92] schreibt Adamnan mit irischen Eigenheiten der Graphie (Vertauschung von intervokalischem *s* und *ss*) unter gelegentlicher Verwendung von ungewöhnlichen Wörtern, seien sie praeromanisch-umgangssprachlich wie *cavallus*, gelehrter Herkunft wie *lamentator* oder graecolateinisch-insular wie *craxare/charaxare* «schreiben»[93]. Er hat eine Vorliebe für ausmalende Wiederholungen und Doppelungen. Hierzu bedient er sich u. a. der nominalen Ergänzung *cavallus servitor, equus ministrator, hospes minister* und des pleonastischen Genetivs *fletus plangoris, oceani equor, volatus cursus*. Der biblische Stilhintergrund ist unverkennbar. Die Reminiszenz (im ersten Text: Jesus, ermüdet am Brunnen [Io 4]), wird bewußt bei der Schilderung eingesetzt. Wie bei den Brigidenviten ist zu bemerken, daß das irische Bibellatein eine Welt schildert, die nur zum Teil mit der Welt des Alten und Neuen Testaments übereinstimmt. Auch die Bibel enthält eine Geschichte davon, daß ein Tier mehr spürt als der Mensch (Nm 22, 22-30). Aber die Erzählung von Balaam und seiner Eselin wirkt wie eine Karikatur neben Adamnans Bildern des Einverständnisses von Heiligen und Tieren.

4. SANKT BRENDANS MEERFAHRT

Patrick, Brigida, Columba und Brendan sind die vier großen Heiligen der Iren aus der Frühzeit. Von Brendan erzählt eine *Vita S. Brendani*, die in vielerlei Fassungen in den Sammelhandschriften irischer Heiligenleben überliefert ist[94]. Diese Handschriften sind alle spätmittelalterlich; die Forschung glaubt dennoch einen Archetyp des IX. oder gar VIII. Jahrhunderts rekonstruieren zu können[95]. Auf sicherer Textgrundlage stehen wir mit der *Navigatio S. Brendani*[96]. Sie ist

---

92 Leider steht für Adamnans Columbavita kein Index grammaticus et rhetoricus zur Verfügung. Einstweilen informieren über Adamnans Latein am besten die Indices, die Bieler der Ausgabe *Adamnan's De Locis Sanctis* von Meehan beigegeben hat.

93 Das Wort ist in der Bedeutung «schreiben» von Virgilius Maro eingeführt worden; man vergleiche die Wortgeschichte von M. Herren, «Insular Latin C(h)araxare and its derivatives», *Peritia* 1, 1982, p. 273-280.

94 Ausgaben C. Plummer, *Vitae Sanctorum Hiberniae* t. 1, Oxford 1910, p. 98 sqq. Heist, *Vitae sanctorum Hiberniae*, 1965, p. 56 sqq.

95 I. [G.] Orlandi, *Navigatio Sancti Brendani* t. 1: Introduzione, Mailand/Varese 1968, p. 53.

96 Wir müssen, um keine Verwirrung hervorzurufen, die von der Forschung eingeführte Unterscheidung von *Vita* S. Brendani und *Navigatio* S. Brendani beibehalten. In den Handschriften gibt es diesen Unterschied nicht. Die Navigatio

in mehr als 130 Handschriften überliefert; die drei ältesten reichen ins X. Jahrhundert zurück[97]. Ist es vorstellbar, daß dieser Bestseller der Reisebiographie im Mittelalter erst im romanfreudigen X. Jahrhundert «entdeckt» wurde, nachdem er irgendwo im Dornröschenschlaf die Jahrhunderte überdauert hatte? Die Frage stellt sich historisch, weil Brendan eine Figur des VI. Jahrhunderts ist, literarisch, weil man sich die Verbindung von visionären Motiven und Peregrinatio als eine «Verlängerung» der Furseus- und Columbavita doch schon im VIII. Jahrhundert vorstellen könnte, und sprachlich, weil das Latein der *Navigatio* Parallelen mit der merowingischen Biographie aufweist. Die karolingische Erneuerung hat den Autor nicht berührt. Er lebte entweder *außerhalb der Zeit oder des Raumes* der karolingischen Erneuerung. Es gibt Hinweise darauf, daß die *Navigatio S. Brendani* in Irland geschrieben wurde[98]. Die einst mit Mönchen besiedelten, zu seiner Zeit verwaisten Inseln und ein Vaticinium ex eventu deuten darauf hin, daß der Autor nach den verheerenden normannischen Plünderungen schrieb, die über Irland in der ersten Hälfte des IX. Jahrhunderts hereinbrachen[99]. Man kann die *Navigatio* ungefähr in das Jahrhundert zwischen 850 und 950 datieren.

Die *Navigatio* ist von einem Reichtum an Erzählmotiven, der in der Vitenliteratur einzig dasteht[100]. Er gibt Parallelen zu den irischen Imramma («Herumrudereien»), zu Alexanderroman, Odyssee und Sindbad dem Seefahrer, zu *Passiones apostolorum*, orientalischen Mönchsväterleben, Peregrinationes ad loca sancta und zur Visionsliteratur. Brendan und seine Gefährten suchen das Paradies im Ozean wie die Mönchsabenteurer Adamnans (Cormac). Aber sie

heißt dort auch *Vita*. Maßgebende Ausgabe C. Selmer, *Navigatio Sancti Brendani abbatis*, Notre Dame, Ind. 1959; rec. Bieler, *Zs. für Kirchengeschichte* 72, 1961, p. 164-167.

[97] London, BL Add. 36736 aus Trier, St. Maximin. Clm 17740 aus St. Mang, Stadtamhof bei Regensburg und Clm 29061 (Fragmente) von der Hand Froumunds von Tegernsee († um 1008).

[98] Die Schilderung der irischen Schiffsbautechnik des «curach» (Navigatio c. 4), das Zitat einer Antiphon aus irisch-liturgischer Umgebung (c. 17; dazu P. Grosjean, rec. Selmer, *AB* 78, 1960, p. 457 sq.) und Wörter aus den Hisperica famina wie *scalta* (eine Frucht, cf. Grosjean, l. c.).

[99] Verwaiste, von Schafen und Vögeln belebte Inseln: Navigatio c. 9 und 11. Genau in diesem Zustand schildert die ehemaligen Eremiteninseln der Iren um 825 Dicuil, De mensura orbis terrae VII 15, edd. J. J. Tierney/L. Bieler, Dublin 1967, p. 76 und 115 sq. – Vaticinium ex eventu: Navigatio c. 28 (*Post multa vero curricula temporum . . ., quando christianorum supervenerit persecucio).*

[100] Die Hauptlinien sind herausgearbeitet in Orlandis Einleitungsband (oben n. 95) und Id., «Temi e correnti nelle leggende di viaggio dell'occidente alto-medievale», in *Popoli e paesi nella cultura altomedievale*, Spoleto 1983, p. 523-571.

tun das nicht mehr allein, sondern als Klostergemeinschaft mit ihrem Abbas. Die Reise ist eine Kette von Inselepisoden. Eine der Inseln entpuppt sich als ein riesiger Fisch: Jasconius, der «Osterfisch». Auf seinem Rücken feiert der seefahrende Brendan sieben Jahre lang immer wieder Ostern und auf anderen (immer wieder rechtzeitig angesteuerten) Inseln die übrigen großen Feste. Die Navigatio hat eine liturgische Geographie. Gotteslob erfüllt das Meer und die Inseln; überall gibt es verborgene Diener des Herrn, die das Stundengebet singen. Wo keine Menschen sind, da stimmt die Kreatur in das Gotteslob des mit Psalmen und Antiphonen durchkomponierten Wunderbüchleins ein. Am Schluß (c. 28) wird das Paradies gefunden *(terra repromissionis sanctorum)* in einer Insel, wo in ewigem Licht alles blüht und Früchte trägt und der Mensch von aller Beschwernis frei ist. Nur ein Teil der Insel ist den Seefahrern zugänglich, solange sie leben. Brendan kehrt glücklich heim und stirbt.

Erstaunlich frei geht der Verfasser der *Navigatio* mit seinen literarischen Vorbildern um. Er hat die *Vita S. Pauli* des Hieronymus genau studiert. Sie reizte ihn nicht nur zur Imitation, sondern auch zu einem kühnen Kontrastbild. Er versetzt Paulus eremita, dessen idyllische Einsiedelei jeder mittelalterliche Vitenleser plastisch in Erinnerung haben mußte[101], auf eine Insel. Ist das schon ein Affront gegen die klassische Schilderung des Hieronymus, so wird er noch verstärkt dadurch, daß die *Navigatio* das Milieu, in dem Paulus eremita lebt, drastisch ändert. Das ist keine Oase mehr[102]:

Cum autem appropinquassent ad litus, minime poterant aditum invenire pre altitudine ripe illius. Erat autem parva et nimis rotunda illa insula quasi unius stadii. De terra vero nihil habuit desuper, sed petra nuda in modum silicis apparuit. Quantum erat latitudinis et longitudinis, tantum et altitudinis. Cum autem circuissent navigando illam insulam, invenerunt portum strictum ita, ut proram navicule vix capere potuisset, et ascensum difficillimum ad ascendendum . . . Cum autem venerabilis pater pervenisset ad summitatem illius insule, vidit duas speluncas, ostium contra ostium, in latere insule contra ortum solis ac fontem parvissimum rotundum in modum patule surgentem de petra ante ostium spelunce, ubi miles Christi residebat. At ubi surgebat predictus fons, statim petra sorbebat illum.

«Als sie aber an die Küste kamen, konnten sie wegen der Höhe des Ufers keinen Zugang finden. Die Insel aber war klein und rund; [sie maß] etwa 200 Meter. Sie hatte überhaupt keine Erde; der nackte Fels lag offen da wie Granit. So lang und breit sie war, ebenso hoch war sie auch. Als sie aber die Insel umschifften, fanden sie einen Hafen – so eng, daß er kaum den Bug des Schiffes fassen konnte – und einen sehr schwer begehbaren Aufstieg . . . Als aber der ehrwürdige Vater [Brendan] zur Spitze jener Insel

[101] Text der Vita S. Pauli des Hieronymus *Migne PL* 23, col. 17-28. Siehe *Band I*, p. 136.

[102] Navigatio c. 26, ed. Selmer, p. 71 sq.

kam, sah er zwei Höhlen, Eingang gegen Eingang, an der Ostseite der Insel und eine winzige Quelle, rund in Form eines Löffelchens, die aus dem Felsen drang vor dem Höhleneingang, wo der Krieger Christi wohnte. Doch so wie das Wasser kam, trank der Fels es sogleich weg.»

Vergleicht man die letzten Worte mit dem Vorbild (Hieronymus, *Vita S. Pauli* c. 5: *fontem lucidissimum ... cuius rivum tantummodo foras erumpentem statim modico foramine eadem, quae genuerat, aquas terra sorbebat*), so sieht man, um wieviel einfacher, ja primitiver das Latein geworden ist. Aber es hat seine Ausdrucksfähigkeit nicht verloren. Dem Autor der *Navigatio* gelingt es in seinem monotonen Bibellatein[103] *(Cum autem ... Erat autem ... Cum autem ... Cum autem ...)*, eine klassische Idylle der Spätantike mit Hilfe einer apokalyptischen Idee[104] umzuformen in die kahle Phantastik eines futuristischen Landschaftsbildes.

Die *Navigatio S. Brendani* ist wegen der Fülle und Buntheit ihrer Erzählmotive als Literaturwerk berühmt geworden und hat Übersetzungen gefunden in die mittelalterlichen Volkssprachen Englands, Deutschlands, Frankreichs, Italiens und Norwegens. Sie ist repräsentativ für ein bestimmtes Stadium der Erzählliteratur des Abendlandes. Sie tut einen ersten Schritt in die Freiheit fiktiver Variation vertrauter Gegenstände. Um das zu zeigen, wurde hier die Geschichte von Paulus eremita eingerückt (nicht die viel berühmtere von dem schwere Strafen leidenden Judas, die eine Etappe auf dem Weg zu Dantes *Inferno* darstellt). Am Eremiten Paulus in der *Navigatio* wird deutlich, daß der Verfasser mit den gegebenen Stoffen zu spielen beginnt[105]. Es ist offenkundig, daß der Paulus des Hieronymus mit dem Paulus der *Navigatio* unvereinbar ist. Der irische Hagiograph unternimmt auch keinen Versuch, seine Erzählung mit seinem Vorbild zu harmonisieren. Er variiert. Er appelliert nicht an den Glauben, sondern an die Phantasie des Lesers. Die hebt sein Werk ab von den Apokryphen und Visionen. Diese treten mit Wahrheitsanspruch auf und tragen oft im Titel schon

[103] Man vergleiche die 67 Spalten Nachweise für *autem* in den *Novae concordantiae bibliorum sacrorum iuxta vulgatam versionem* von Bonifatius FISCHER, Stuttgart 1977.

[104] Apc 21, 16 *et longitudo et altitudo et latitudo eius* (scil. caelestis urbis Ierusalem) *aequalia sunt*.

[105] Das hat den wissenschaftlichen Geist eines Vinzenz von Beauvais zu scharfer Ablehnung veranlaßt: *Huius* (scil. Brendani) *autem peregrinationis historiam propter apocrypha quaedam deliramenta, quae in ea videntur contineri, penitus ab opere isto resecavi*, Speculum historiale XXI 81, Ausgabe Douai 1624 [repr. Graz 1965], p. 843. Dem großen Enzyklopäden des XIII. Jahrhunderts folgten die Häupter der christlichen Wissenschaft jahrhundertelang (cf. *Acta SS* Mai t. 3, 1680, p. 602 sq.), ohne daß dies die Beliebtheit des Textes beeinträchtigt hätte.

ihre angeblichen Autoritäten: *Visio Pauli*, *Recognitiones Clementinae* usw. Die *Navigatio S. Brendani* hat keine dogmatischen oder moralischen Absichten; ihr Anliegen ist wie beim Alexanderroman das Geschichtenerzählen. Das ist bei religiösen Stoffen etwas Neues. Die *Navigatio* ist Irlands Beitrag zur «rivincita della immaginazione« (Gustavo Vinay), die im ganzen Abendland um 870 einsetzt. Sie hat die abendländische Phantasie in eine Richtung gelenkt, wo diese nach langer Zeit wirklich etwas Erstaunliches entdeckt hat, nämlich Amerika.

Es ist schwer, weitere lateinische Viten des frühen irischen Mittelalters zu nennen. Der Hauptgrund für unsere Unsicherheit in der Datierung der meisten irischen Viten liegt in der späten Überlieferung der Texte, die oft deutliche Zeichen hoch- und spätmittelalterlicher Überarbeitung tragen. Die *Vita metrica S. Brigidae*[106] ist ein karolingisches Produkt, zeitlich und räumlich. Ihr irischer Verfasser, der den unter den Scoti peregrini häufigen Namen Donatus trug – vielleicht der Donatus, der später Bischof von Fiesole wurde (um 829-874/877) – schrieb um 825 in Italien. Zu den Quellen dieser metrischen Vita gehört außer *Vita I* und *II S. Brigidae* auch die zu drei Vierteln altirische und zu einem Viertel lateinische Brigidenvita *Bethu Brigte*[107]. Damit wäre *Bethu Brigte* spätestens zu Beginn des IX. Jahrhunderts entstanden. Von den vielen Patriciustexten des Mittelalters können *Vita II* und *IV S. Patricii* in unseren Zeitraum fallen[108]. Von großem literaturgeschichtlichem Interesse ist die *Vita tripartita S. Patricii*[109], eine umfangreiche, zu neun Zehnteln altirische und nur zu einem Zehntel lateinische Sammlung aller Patriciustraditionen bis zu einem König von Cashel, der von 895-901 regierte. Nach ihm wird die *Vita tripartita* datiert[110]. Sie war bestimmt zur Vorlesung an den jeweiligen dreitägigen Feiern des Patriciusfestes (17. März), ein Teil für jeden Tag.

Die Zerrüttung des von Normannen geplünderten und vom Bürgerkrieg zer-

[106] ed. D. N. KISSANE, *Vita metrica sanctae Brigidae*, (Proceedings of the R. Irish Academy 77 C 3) Dublin 1977. Die Vita ist in vier italienischen Handschriften des hohen Mittelalters überliefert. Zu Donatus v. Fiesole LÖWE in WATTENBACH/LEVISON, *Deutschlands Geschichtsquellen* fasc. 4, p. 422 sq.

[107] Bethu Brigte, edd. C. PLUMMER/J. FRASER/P. GROSJEAN, «Vita Brigitae» *Irish Texts* fasc. 1, London 1931, p. 2-18. Zur Datierung des nur in einer spätmittelalterlichen Hs. (Oxford, Bodleian Library Rawlinson B 512) erhaltenen Textes KENNEY, *The Sources* nr. 152 II, p. 362 sq.

[108] ed. BIELER, *Four Latin Lives of St. Patrick*, Dublin 1971.

[109] ed. K. MULCHRONE, Dublin 1939.

[110] BIELER, «Bethu Phátraic». Versuch einer Grundlegung des Verhältnisses der irischen Patriciusviten zu den lateinischen, *Anz. Wien* 111, 1974, p. 253-273.

rissenen Irland des IX. Jahrhunderts illustriert an einem abenteuerlichen Schicksal die *Vita S. Findani*[111], die ein Ire bald nach dessen Tod (881) schrieb. Findan, der in Todesnot die Peregrinatio gelobt hat, hört in seiner Reklusenzelle zu Rheinau am Hochrhein die ihm visionär erscheinenden Gestalten irisch reden, und sein Biograph weiß diese Worte auch irisch aufzuzeichnen. Literaturgeschichtlich gehört die Vita, wie vieles, ja das meiste, das die gelehrten Iren im IX. Jahrhundert vollbrachten, zur karolingischen Kultur.

5. DIE ANFÄNGE ENGLISCHER BIOGRAPHIE. ALDHELM, DE VIRGINITATE. DER LIBER B. GREGORII

Nach England kam das Christentum von zwei Seiten: von Norden und Süden, aus Irland und Rom. Die Mission im Norden hat ihren Ursprung in dem von Columba im Jahr 563 gegründeten Iona (Hy), die im Süden in dem von Papst Gregor 596 ausgesandten römischen Missionarstrupp. Die irische Mission begann in Neuland, denn den Norden Britanniens hatten die Römer nicht erobert; die Mission im Süden konnte an Traditionen aus der Spätantike anknüpfen. Man wußte sogar von christlichen Martyrern aus der römischen Provinz Britannia. Ihr bekanntester war Albanus[112].

Die lateinische Biographie Englands setzt ziemlich genau um 700 ein und schließt «nahtlos» an die irische Biographie an. Man kann sogar sagen, daß sie diese ablöst; denn die denkwürdigen irischen Biographien der zweiten Hälfte des VII. Jahrhunderts haben keine bedeutende Nachfolge im VIII. Jahrhundert gefunden.

Die frühe englische Biographie umfaßt folgende Werke[113]:

Anonymus v. Whitby, *Liber beati et laudabilis viri Gregorii papae*
Anonymus v. Lindisfarne, *Vita (I) S. Cuthberti*
Beda, *Vita S. Felicis*
Beda, *Vita S. Cuthberti metrica*
Beda, *Vita (II) S. Cuthberti*

[111] Vita S. Findani, *MGH Scriptores* t. 15, p. 503-506. H. Löwe, «Findan von Rheinau. Eine irische peregrinatio im 9. Jahrhundert», *Studi Medievali* III 26, 1985, p. 53-100. Id., «Zur Überlieferungsgeschichte der Vita Findani», *DA* 42, 1986, p. 25-85.

[112] Bedas Historia ecclesiastica gentis Anglorum enthält eine Passio S. Albani (I 7).

[113] Zum Überblick: Ch. W. Jones, *Saints' Lives and Chronicles in Early England*, Ithaca, N. Y. 1947. W. F. Bolton, *A History of Anglo-Latin Literature 597-1066* t. 1, Princeton 1967.

Anonymus v. Jarrow, *Vita S. Ceolfridi*
Beda, *Historia abbatum*
Stephanus (Eddius), *Vita S. Wilfridi*
Cuthbert v. Jarrow, *De obitu Baedae*
Felix, *Vita S. Guthlaci*

Keine dieser zehn Biographien ist aufs Jahr zu datieren. Es ist auch ungewiß, ob die Gregorvita des Anonymus von Whitby oder die anonyme, zwischen 699 und 705 zu datierende *Vita S. Cuthberti* an den Anfang der englischen Biographie zu stellen ist. Gesichert ist die Reihenfolge der beiden weiteren Cuthbertviten, der metrischen (705-716) und der Prosabearbeitung (vor 721) von Beda. Zur selben Zeit entstand in Bedas Kloster Jarrow die anonyme *Vita S. Ceolfridi* (716-725), die Beda zu einer *Historia abbatum* umgestaltete (726-730). Spätestens 731, wahrscheinlich aber schon ein gutes Jahrzehnt früher, schrieb Stephanus in Ripon bei York die *Vita S. Wilfridi*. Bald nach 735, dem Todesjahr Bedas, schilderte ein Cuthbert von Jarrow in einem Brief Bedas letzte Tage und seinen glücklichen Tod. Zeitlich liegen die Werke dicht beisammen. Auch unter geographischem Aspekt läßt sich erkennen, daß wir es mit einer ziemlich geschlossenen Gruppe zu tun haben. Fast alle Biographien sind in Northumbrien entstanden, wo sich irische und römische Missionseinflüsse kreuzten.

Die Übersicht wäre unvollständig ohne den Hinweis auf Aldhelm v. Malmesbury, den ersten bedeutenden lateinischen Schriftsteller Englands († 709). Er hat zwar keine Vita oder Passio geschrieben, aber doch in seinem Opus geminum («Zwillingswerk») *De virginitate*[114] (Prosa und Poesie) eine ganze Reihe von kurzen Biographien untergebracht: «Viri et mulieres illustres» sozusagen, die alle das Ideal der Jungfräulichkeit empfehlen und illustrieren, von Elias, dem *vates virginitatis* (I 20), bis zum Mönchsvater Apollonius (I 38), von Maria (I 40) bis zu den Martyrinnen Anatolia und Victoria (I 52). Während seine «Verse zumeist korrekt, klar und vergleichsweise einfach gebaut» sind, so daß «es schwer fiele, sie von denen anderer frühmittelalterlicher Dichter zu unterscheiden»[115], ist seine Prosa so dunkel und exzentrisch, daß sie eilige Literaturgeschichtsschreiber der Moderne zu heftigen Urteilen veranlaßt hat[116]. Das

[114] Hervorragende Ausgabe von R. Ehwald, *Auct. ant.* t. 15, 1913/1919. Ernst Walter, *Opus geminum*. Untersuchungen zu einem Formtyp in der mittellateinischen Literatur, Diss. Erlangen 1973; G. Wieland, «Geminus Stilus: Studies in Anglo-Latin Hagiography», in *Insular Latin Studies*, ed. M. W. Herren, Toronto 1981, p. 113-133.

[115] Brunhölzl, *Geschichte der lateinischen Literatur*, p. 206.

[116] «utterly unpalatable to a modern taste. In prose he seems incapable of writing a sentence that is readily intelligible», M. L. W. Laistner, *Thought and Letters*

Werk ist im früheren Mittelalter von größtem Einfluß gewesen, hat den Ruhm anglo-lateinischer Literatur begründet und auf den Stil des VIII. und dann wieder des X. Jahrhunderts intensiv gewirkt. Seine Merkmale sind gesucht seltene Wörter[117], Abundanz und weitgespannte Perioden, die durch Alliteration und Reim gegliedert sind. Die Stoffe waren den Lesern der Zeit vertraut; sie schätzten die sprachliche «Verdichtung» des Aldhelmschen Stils. So wird etwa der lüsterne Dulcitius geschildert, der die eingekerkerten Jungfrauen Agape, Chionia und Irene schänden will, aber statt ihrer in der Küche rußige Töpfe und Pfannen umarmt (*De virginitate* c. 50):

cf. Hieron., epist. 54,7 — Virgil., Ecl. VIII 80 — Virgil., Aen. IV 2 — III Rg 3,20

Exin praedictae sorores Dulcitio, Dioclitiani satrapae, nisi diis timiama turificarent, torquendae traduntur; quarum formosam vultus venustatem non stibio confectam vel calamistro cirris crispantibus indeptam, sed genuina conspersione ingenitam praeses petulcus contemplans statim oculorum lenocinio captus in luxum labescit, ut cera ante larem liquescit; in tantum videlicet caeco carpitur igne et clandistinis inflammatur stimulis, ut intempestae noctis conticinio cellam, in qua praefatae virgines psalmodiae concentum celebrabant, violenter irrumpere non vereretur, ubi cuncta culinae suppellex et numerosa cocorum utensilia servabantur. Mox furiis vesaniae correptus coepit quasi limphaticus vel freniticus denigratos lebetes et furviores fuligine caccabos complecti tetrasque sartagines basiare ...

«Dann wurden die genannten Schwestern dem Dulcitius, einem Statthalter des Diokletian, übergeben, damit er sie foltere, wenn sie nicht den Göttern Weihrauch opferten. Der übermütige Präfekt betrachtete die große Schönheit ihres Gesichts, die nicht durch

---

in Western Europe, London ²1957, p. 154. Als geduldigster Leser und am besten informierender Literaturgeschichtsschreiber erweist sich wieder Ebert, *Allgemeine Geschichte der Literatur des Mittelalters* t. 1, ²1889, p. 624 sqq. Nützliche Hinweise sind zu finden in den englischen Übersetzungen M. Lapidge/M. Herren, *Aldhelm, the prose works*, Ipswich/Cambridge 1979 und M. Lapidge/J. Rosier, *Aldhelm, the poetic works*, Cambridge 1985.

117 Man kann die Suche nach dem Wort an den Stellen beobachten, wo Aldhelm berühmte Zitate anführt, in ihnen aber ein geläufiges Wort durch ein selteneres ersetzt:

Virgil, Ecl. VIII 80 sq.	Aldhelm, De virg. c. 50
haec ut cera liquescit ... i g n i	*ut cera ante l a r e m liquescit*

Aldhelm verwendet *lar* «Hausgott» metonymisch für «Feuer» (cf. *ThLL* VII, col. 967). – Ein typisches Ergebnis des Grammatikstudiums (cf. *ThLL* IV, col. 687) ist:

Vulgata III Rg 3, 20	Aldhelm, De virg. c. 50
intempestae noctis s i l e n t i o	*intempestae noctis c o n t i c i n i o.*

Brauenstift und Kräusellocken aus der Brennschere künstlich gemacht, sondern natürlich angeboren war, und durch seine Augen verführt wurde er ganz geil und weich, so 'wie Wachs sich am Feuer verflüssigt'. So sehr wurde er 'vom Schwelbrand erfaßt' und heimlich von Stacheln gereizt, daß er in 'tiefer, totenstiller Mitternacht' in die Zelle, in der die Jungfrauen den Psalmengesang feierten, ohne Scheu gewaltsam einbrach, und zwar gerade da, wo das ganze Küchengerät und das viele Werkzeug der Köche verwahrt war. Von den Furien seines Wahns gepackt begann er, wie ein Besessener oder Wahnsinniger, die geschwärzten Kessel und Tiegel, dunkler als Ruß, zu umarmen und die schwarzen Pfannen zu küssen ...»

Aldhelm v. Malmesbury, Schüler des Iren Maeldub (der nach Beda «Malmesbury» seinen Namen gab) und der römischen Emissäre Theodor und Hadrian, hat insulare und kontinentale Lateintraditionen verschmolzen[118] und einen «englischen Stil» begründet, einen ersten Manierismus[119] in der langen Reihe der exzentrischen englischen Stile.

Die erste englische Biographie im Sinne des *einem* Helden gewidmeten Buchs wurde in einer nördlicheren Zone geschrieben. Nicht die literarische Kultur, sondern der Wille, dem *Kult* zu dienen, steht am Anfang dieses Werks und der englischen biographischen Tradition. Es ist nur in der St. Galler Handschrift 567 aus dem IX. Jahrhundert überliefert. Auf diesen *Liber B. Gregorii* ist man schon in den ersten Anfängen der systematischen Sichtung von Handschriftenbibliotheken gestoßen. Der Jesuit Heinrich Canisius, der in seinen *Antiquae lectiones* den Fund anzeigte, fürchtete, sich mit der Publikation der Märlein dieses Buchs lächerlich zu machen, und unterließ sie. Die Geschichtswissenschaft des XIX. Jahrhunderts konnte also diese von der gegenreformatorischen Wissenschaft verschmähte älteste Lebensbeschreibung Gregors d. Gr. nochmals entdecken[120].

---

118 Den kontinentalen Einfluß (zum Beispiel durch den spanischen «Synonymenstil») betont gegenüber dem irischen M. Winterbottom, «Aldhelm's prose style and its origins», *Anglo-Saxon England* 6, 1977, p. 39-76. In dieselbe Richtung geht J. Marenbon, «Les sources du vocabulaire d'Aldhelm», *ALMA* 41, 1979, p. 75-90. Kritisch dazu B. Löfstedt, *ALMA* 42, 1982, p. 199, n. 7.

119 Das hat Wilhelm v. Malmesbury († 1145) bemerkt, der allerdings seinem geistigen Urahn Aldhelm keine führende Rolle bei der Entwicklung des englischen Prunkstils zuweist, sondern nur sein «exotisches Vokabular» bemängelt: *Denique Graeci involute, Romani splendide, Angli pompatice dictare solent. Id in omnibus antiquis cartis est animadvertere, quantum quibusdam verbis abstrusis et ex Graeco petitis delectentur. Moderatius tamen se agit Aldelmus, nec nisi perraro et necessario verba ponit exotica*, Gesta pontificum Anglorum V 196, ed. N. E. S. A. Hamilton, London 1870, p. 344.

120 G. Scherrer, *Verzeichniss der Handschriften der Stiftsbibliothek von St. Gallen*, Halle a. S. 1875, nr. 567: «‹Liber ... Gregorii pape› (fabelhafte, ungedruckte Vita)». P. Ewald, «Die älteste Biographie Gregors I.», in *Historische Aufsätze, dem An-*

Die Formlosigkeit des Werks hat auch moderne Gelehrte schockiert. Charles W. Jones[121] hat seine Rohheit zum Anlaß genommen, den *Liber B. Gregorii* ganz an den Anfang, ja eine Generation vor den allgemeinen Beginn der Hagiographie in England zu datieren: um 670/680 statt um 700/710. Gegenüber dieser Generalperspektive insistiert Bertram Colgrave wieder auf einzelnen Indizien, die auf die Jahre 704/714 führen. Jedenfalls steht der *Liber B. Gregorii* zusammen mit der ersten *Vita S. Cuthberti* am Anfang der englischen Biographie.

Der Autor des *Liber B. Gregorii* schildert in c. 19 die Translation der Gebeine des Königs Edwin «in unser Kloster hier», erwähnt, daß die Kirche dem Apostel Petrus geweiht sei und einen Gregoriusaltar habe. Man kann daraus schließen, daß er zum Kloster Streoneshalh (später «Whitby») gehört. Man darf auch annehmen, daß das «Gregorbuch» mit dem erwähnten Gregoraltar und der Gregorverehrung überhaupt in diesem römisch orientierten Kloster zu tun hat, genauer gesagt, daß der *Liber* den Text zum Gregoriusfest am 12. März[122] darstellt. Leider sagt der Autor in seinem Prolog nicht, welche der noblen Äbtissinnen von Streoneshalh-Whitby ihn aufgefordert hat, die Vita zu schreiben. Auch die üblichen Topoi fehlen, vielleicht einfach weil das, was ein Biograph üblicherweise liest, bevor er sich an die Arbeit macht – Antonius-, Paulus-, Martinsvita – unserem Autor nicht zur Verfügung steht. Er hat allerdings den *Liber pontificalis*[123] und kommt in dessen Amtslatein gleich zur Abstammung Gregors *Fuit igitur iste natione Romanus, ex patre Gordiano et matre Silvia ...* (c. 1). Er kennt die in Gregors Werken verstreuten autobiographischen Notizen, etwa das Widmungsschreiben an Leander von Sevilla zu den *Moralia in Iob*, das einer der wichtigsten autobiographischen Texte des Mittelalters überhaupt geworden ist[124]. Mit Zitaten daraus bestreitet unser Autor den Bericht über Gregors Mönchtum (c. 2). Dann aber kommt er in Schwierigkeiten. Er will ein Buch

denken an Georg Waitz gewidmet, Hannover 1886, p. 17-54. F. A. Gasquet, *A Life of Pope Gregory the Great*, Westminster 1904. B. Colgrave, *The Earliest Life of Gregory the Great*, Lawrence, Kan. 1968. Cf. O. Limone, «La vita di Gregorio Magno dell'Anonimo di Whitby», *Studi Medievali* III 19, 1978, p. 37-67.

[121] Jones, *Saints' Lives*, 1947, p. 65.

[122] Vom Jahr 605 bis zum Jahr 1969 am 12. März. Eine römische Kalenderreform hat das Fest dann auf den 3. September verlegt.

[123] Dies ist die erste Benützungsspur des Liber pontificalis überhaupt. Der zweite uns bekannte Benützer des Papstbuches außerhalb Roms ist dann Beda (De temporum ratione c. 66; um 725).

[124] Registrum Gregorii V 53a, *MGH Epistolae* t. 1, p. 353-358 (nicht in der neuen Ausgabe des Registrum von D. Norberg).

über Gregor schreiben, kennt aber nur einige seiner Wunder *(De quo librum scribere cupientes cum pauca eius de gestis audivimus signorum*, c. 3). Daran lassen sich passend einige Betrachtungen Gregors selbst über Wunder anschließen (c. 4). Die Angeln haben besonderen Grund, die Wunder Gregors zu verehren; denn am Jüngsten Tag, wenn alle Apostel und Völkerlehrer mit ihren Völkern erscheinen, wird Gregor wohl das der Angeln anführen (c. 6). Hier zieht unser Autor – ohne dies ausdrücklich zu sagen – mit dem Patriciusbiographen Muirchu gleich. So wie die Iren Patricius, so sollen die Angeln Gregor d. Gr. als Nationalheiligen und Apostel haben.

Gregors Wunder beginnen mit den Versuchen, sich der Wahl zum Papst zu entziehen (c. 7). Bis dahin ist alles durchflochten mit Zitaten und Betrachtungen und mühsam zu lesen. Doch nun folgen Erzählungen, aus denen impressionistisch wie aus Farbpunkten das Leben Gregors zusammengesetzt wird. Aus den *Dialogi* hat unser Autor gelernt, auch komische und drastische Motive nicht zu verschmähen, wenn sie nur ein wenig Salz der Belehrung enthalten. Nicht weniger als drei berühmte Sagen des Mittelalters gehen auf den *Liber B. Gregorii* zurück: «Die Angeln auf dem Markt zu Rom» (c. 9), «Die Gregorsmesse» (c. 20) und «Die Erlösung Kaiser Trajans» (c. 29). Die erste lautet[125]:

Est igitur narratio fidelium, ante predictum eius pontificatum Romam venisse quidam de nostra natione forma et crinibus candidati albis. Quos cum audisset venisse, iam dilexit vidisse eosque alme mentis intuitu sibi adscitos recenti specie inconsueta suspensus et, quod maximum est, deo intus admonente, cuius gentis fuissent, inquisivit. Quos quidam pulchros fuisse pueros dicunt et quidam vero crispos iuvenes et decoros. Cumque responderent: «Anguli dicuntur illi, de quibus sumus», ille dixit: «Angeli dei». Deinde dixit: «Rex gentis illius, quomodo nominatur?» Et dixerunt: «Aelli». Et ille ait: «Alleluia. Laus enim dei esse debet illic». Tribus quoque illius nomen, de qua erant, proprie requisivit. Et dixerunt: «Deire». Et ille dixit: «De ira dei confugientes ad fidem».

«Man erzählt sich unter den Gläubigen, daß vor seinem Pontifikat Leute unseres Volks nach Rom kamen, die hellhäutig und hellhaarig waren. Als er hörte, daß sie gekommen seien, wollte er sie gleich sehen. Als er ihren Anblick in seinen gütigen Sinn aufgenommen hatte, fragte er über ihre neue und ungewohnte Erscheinung verwundert und – was das wichtigste ist – weil Gott ihn im Inneren mahnte, aus welchem Volk sie seien. Man sagt nämlich, es seien schöne Knaben gewesen; manche sagen, es waren lockige, stattliche junge Männer. Als sie antworteten: ‹Angeln heißen die, zu denen wir gehören›, sagte er: ‹Engel Gottes›. Dann sagte er: ‹Wie heißt der König jenes Volkes?› Und sie sagten: ‹Aelli›. Und jener sagte: ‹Alleluia. Denn das Lob Gottes muß dort erklingen.›

[125] Liber B. Gregorii c. 9, ed. Colgrave, p. 90 (druckt irrtümlich *Roman*; der Codex Sangallensis 567 hat *Romam*).

Auch fragte er nach dem Namen ihres Stammes, aus dem sie waren. Und sie sagten: ‹Deire›. Und er sagte: ‹Vom Zorn Gottes flieht ihr zum Glauben›.»

Die folgenden zehn Kapitel (10-19) handeln von den Anfängen der englischen Kirche. Mit der Geschichte von der «Gregorsmesse» (c. 20) kehrt der *Liber* nach Rom zurück. Eine «Erzählung der Alten» berichtet von einer Frau zu Rom, die Hostien gebacken hat und ungläubig lächelt, da ihr Gregor ein Stück Selbstgebackenes als «Leib Christi» reicht. Der Papst verweigert ihr die Kommunion, legt die Hostie auf den Altar und deckt sie zu. Das ganze Volk betet, der Gottessohn möge zeigen, daß sie sein Leib sei. Die Hostie auf dem Altar hat inzwischen das Aussehen eines «Stücks von einem blutigen Kleinen Finger» angenommen *(digituli auricularis particula sanguilenti)*. Das wunderbare Schauspiel *(mirabile spectaculum)* wird rückwärts wiederholt, indem sich das blutige Stückchen auf Bitten der Gläubigen in eine Hostie zurückverwandelt. Weitere kräftige Wunder Gregors schließen sich an (c. 21-23) und münden in das Lob Gregors als Schriftsteller (c. 24-27).

Man weiß in England auch, daß Gregors Nachfolger unter der Größe des Vorgängers gelitten hat (c. 28). Dann folgt wieder eine «Römersage» (*narratum a Romanis*, c. 29). Gregor wird auf dem Trajansforum daran erinnert, daß der Kaiser einmal an der Spitze seines Heeres auf den Ruf einer Frau barmherzig stehengeblieben ist. Die Frau sagt: «Herr Trajan, hier sind Männer, die meinen Sohn getötet haben und mir nicht mein Recht geben wollen». Der Kaiser vertröstet sie auf seine Rückkehr. Sie fragt, was werde, wenn er nicht zurückkehre. Unverzüglich schafft der Kaiser der Witwe ihr Recht. Gregor bedenkt, daß Trajan hier ein Wort der Bibel befolgt hat (*defendite viduam et venite et arguite me*, Is 1, 17 sq.), betet unter Tränen für Trajan und wird erhört. Der Papst hat den Kaiser *mit seinen Tränen* getauft.

Nochmals bedauert der Autor, daß er nichts Besseres von Gregor zu erzählen weiß (c. 30). Er rechnet mit der Möglichkeit von Wandermotiven, glaubt aber, daß auch Dinge, die ursprünglich nicht von Gregor erzählt wurden, auf ihn letzten Endes zuträfen[126]:

Unde si quid horum, quae scripsimus, de hoc viro non fuit, quae etiam non ab illis, qui viderunt et audierunt, per ore didicimus, vulgata tantum habemus, de illo eius etiam esse in magno dubitamus minime, quod iam hic sanctus vir, in sua praefata sapientia, satis evidenter docet, ut amantium semper in alterutrum fiat, quod cernitur in aliis.

«Wenn etwas von dem, was wir geschrieben haben, nicht von ihm handelte, weil wir es ja nicht aus dem Mund derer haben, die ihn sahen und hörten, sondern nur allgemein Verbreitetes, so zweifeln wir doch nicht, daß es im großen Ganzen auch auf ihn zu-

[126] Liber B. Gregorii c. 30, ed. COLGRAVE, p. 130 und 132.

trifft. Denn der heilige Mann lehrt in seiner Weisheit sehr klar, daß unter Liebenden immer das gemeinsam wird, was man beim anderen erblickt.»

Die originelle Begründung ist aus der *Regula pastoralis* Gregors geschöpft[127]. Auf dieses Buch geht der *Liber B. Gregorii* in c. 31 ein und schließt damit den Werkkatalog sowie die Auswertung autobiographischer Notizen Gregors ab. Der Autor weiß nichts über den Tod Gregors (c. 32). Nach dem oben zitierten Prinzip einer «communio virtutum» kann er trotzdem etwas dazu sagen. In den Litaneien von Streoneshalh wird er als Heiliger angerufen. Der *Liber pontificalis* liefert Daten und Begräbnisort.

Trotz der schönen Sagen hat diese Vita noch niemand mit Vergnügen gelesen. Der Grund liegt in der mangelhaften Beherrschung des Lateinischen durch den Autor. Ein einfacher Dialog gerät ihm noch verständlich. Die Monotonie des Prädikats *(dixit – dixit – dixerunt)* zeigt, daß er sich im lateinischen Ausdruck schwertut. Wo er sich auf kompliziertere Konstruktionen einläßt, irrt er von Echo zu Echo durch das Tempussystem *(Quos cum audisset venisse, iam dilexit vidisse . . .)*, und bei der Darlegung abstrakter Sachverhalte ist oft nicht klar, was er meint. Man muß interpolieren und interpretieren.

Dennoch ist der *Liber B. Gregorii* mehr als nur ein Beleg für den Nachruhm Gregors d. Gr. in England. Für die Literaturwissenschaft ist das Werk aufschlußreich als Versuch, Biographie «prähistorisch», *ohne* die üblichen Vorbilder, zu schreiben. Dies unterstreicht übrigens auch der Titel des Buchs, der nicht *Vita* lautet. Man sollte den vom Gewohnten abweichenden Titel *Liber B. Gregorii* beibehalten.

Das Unterfangen des Autors, aus den Werken Gregors selbst das biographische Material zu schöpfen, ist zukunftsverheißend. Ihm fehlt die Briefsammlung und damit die wichtigste biographische Quelle. Für das Autobiographische in den übrigen Schriften hat er ein gutes Gespür. Von Bedeutung ist er durch die Überlieferung der Gregorsage. Er sagt immer wieder, daß es sich um umlaufende Erzählungen handelt; wir müssen das glauben. Alle drei referierten Sagen sind charakteristisch für Gregor d. Gr.: Die Nationalsage der Angeln spiegelt Gregors Witterung für die ungeahnten neuen Möglichkeiten im germanischen Norden («Die Angeln in Rom»), die theologische Sage seinen «Realismus» in der Betrachtung des Altarsakraments («Gregorsmesse»), die politische Sage seine tiefe Verwurzelung in Rom («Trajans Erlösung»). Gewiß ist Gregor nicht so naiv gewesen, auf die Kunde von der Ankunft einiger Blondschöpfe in neugierige Aufregung zu geraten. Sein Realismus war nicht so magischer Art, daß er aus dem Zylinder heraus- und wieder hineingezaubert hätte, wie das die »Gre-

[127] *amantium fiunt quaeque amantur in nobis*, Gregor, Regula pastoralis III 10, *Migne PL* 77, col. 63.

gorsmesse» suggeriert. Sein Verhältnis zur Antike schließlich war willentlich gebrochen[128]. Aber die Art, wie der Anonymus von Whitby erzählt, entspricht doch wieder Gregor insofern, als dieser das Naive, Märchenhafte und Zauberische, wie seine *Dialogi* zeigen, zur Belehrung und Unterhaltung liebte. Nur für «Trajans Erlösung» findet man schwer eine Parallele in Gregors Werk. Hier ragt etwas Fremdes in die lateinische Klerikerwelt. Das hat man das ganze Mittelalter hindurch gespürt. Nach vielen anderen haben Thomas von Aquin und Dante diese Sage in ihre großen Systeme eingebaut[129].

6. DIE ANONYME VITA CUTHBERTS VON LINDISFARNE UND IHRE BEIDEN BEARBEITUNGEN DURCH BEDA VENERABILIS

Was die Insel Iona an der Westküste Britanniens für die Pikten war, wurde für die Angeln Lindisfarne, «das durch den Wechsel von Flut und Ebbe zweimal täglich wie eine Insel vom Meer umspült, zweimal durch die Entblößung des Strandes wieder fest mit Erde verbunden wird»[130]. Die Angeln beherrschten Northumbrien, das nördlichste der germanischen Königreiche in Britannien. Ihr König Oswald nahm im Exil unter den Pikten und Iren das Christentum an und berief, als er wieder zur Herrschaft gelangte, Iren zur Missionierung seines Landes. Aus Iona kam Aidan, dem König Oswald Lindisfarne als Bischofssitz gab (um 642). Aidans Nachfolger Finan und Colman waren wieder Iren und kamen aus demselben irischen Missionszentrum Iona. Lindisfarne lag schon nahe der Zone Britanniens, die von der römischen Mission erreicht wurde. Im Königreich Northumbrien stießen die voneinander abweichenden Gewohnheiten der Iren und der von den römischen Missionaren Bekehrten aufeinander. Auf einer Synode in Whitby (664) entschied König Oswald zugunsten der römischen Observanz. Der irische Abt Colman verließ Lindisfarne[131]. Aber damit war die «keltische Periode» der anglischen Klosterinsel noch nicht zu Ende. Colmans Nachfolger Eata und Cuthbert kamen aus dem Kloster Melrose, einer

[128] *Band I*, p. 320.

[129] Thomas v. Aquin, Summa theologiae pars III, suppl., quaestio 71, articulus 5. Dante, Divina commedia, Purgatorio X 73-96 und Paradiso XX 106-117. G. Whatley, «The Uses of Hagiography: The Legend of Pope Gregory and the Emperor Trajan in the Middle Ages», *Viator* 15, 1984, p. 25-63.

[130] *Qui videlicet locus accedente ac recedente reumate bis cotidie instar insulae maris circulumluitur undis, bis renudato littore contiguus terrae redditur*, Beda, Historia ecclesiastica gentis Anglorum III 3, ed. Plummer, 1896, t. 1, p. 132; edd. Colgrave/R. A. B. Mynors, Oxford 1969, p. 218 und 220.

[131] Beda, Historia ecclesiastica III 26.

Tochtergründung von Lindisfarne. Beide waren wohl germanischer Herkunft, aber in der Geisteswelt des irischen Mönchtums aufgewachsen.

Cuthbert, der nur zwei Jahre das Bischofsamt in Lindisfarne innehatte (684 bis 686; † 20. III. 687), ist der große Heilige der Angeln geworden. Er war auch einer der ersten der vielen Heiligen der Angeln und Sachsen in Britannien[132]. Seiner geschichtlichen Bedeutung entspricht die der Biographien. An ihnen lassen sich typische Erscheinungen der Biographik des Mittelalters deutlich wie sonst zu dieser Zeit nirgends beobachten. Wir besitzen drei Cuthbertviten, die in genau beschreibbaren literarischen Zusammenhängen stehen:

1) Die Vita eines Mönchs von Lindisfarne[133]. Er hat Cuthbert noch gekannt. Der Anstoß für die Niederschrift der Vita kam durch die Translation des Heiligen an seinem elften Todestag (20. III. 698). Der Anonymus von Lindisfarne schrieb zwischen 699 und 705 auf Aufforderung des Bischofs Eadfrid von Lindisfarne (698-721).

2) Diese Vita wurde zwischen 705 und 716 vom jungen Beda im Kloster Jarrow *metrisch* paraphrasiert[134]. Beda disponierte den Stoff etwas anders als seine Vorlage.

3) Schließlich ersetzte Beda um 720 die *Prosa*vita des Anonymus, änderte nochmals in Kleinigkeiten die Disposition und bezog neues Material ein[135]. Wichtig war ihm ein Augenzeugenbericht vom Sterben Cuthberts, den er unverändert oder jedenfalls nur leicht retuschiert in seine Prosavita einrückte (c. 37 bis 38). Auch diese Vita ist – wie die erste – Bischof Eadfrid von Lindisfarne gewidmet, der in der Geschichte der Buchmalerei und der Schreibkunst berühmt ist als Schöpfer des Evangeliars von Lindisfarne[136], des ersten monumentalen Werks northumbrischer Buchkunst.

Das meiste ist oder wird typisch für die Entstehung einer mittelalterlichen Heiligenvita. Sie entsteht aus der Memoria, dem Gedächtnis an den Verstorbenen, der Verehrung des Heiligen am Ort seiner letzten Ruhe. Nachrichten werden gesammelt, Wunder festgehalten. Eine Elevatio oder Translatio markiert den Beginn der anerkannten Heiligenverehrung. Jetzt braucht man eine Vita. Der Ruhm eines Heiligen erhöht sich, wenn es neben der Prosavita auch eine in Versen gibt. Das Martinsleben ist hierfür das große Beispiel. Ein prominenter

[132] G. Bonner, «‹The Holy Spirit Within›: St Cuthbert as a Western Orthodox Saint», *Sobornost* 1, 1979, p. 7-22.

[133] ed. Colgrave, *Two Lives of Saint Cuthbert*, Cambridge 1940 [repr. New York 1969 und Cambridge 1985], p. 60-138.

[134] ed. W. Jaager, *Bedas metrische Vita sancti Cuthberti*, Leipzig 1935.

[135] ed. Colgrave, *Two Lives of Saint Cuthbert*, p. 142-306.

[136] «Book of Lindisfarne», London, BL Cotton Nero D IV, facs. T. D. Kendrick/T. J. Brown etc., 2 Bde., Olten/Lausanne 1956 und 1960.

Auftraggeber fördert die Arbeit. Schließlich wird die alte Prosavita einem neuen Zeitgeschmack angepaßt.

Was literaturtypisch unauffällig aussieht, wird in literaturhistorischer Betrachtungsweise interessant. Die metrische Fassung eines Heiligenlebens war zu Bedas Zeiten noch nicht literarischer Alltag. Es gab damals erst eine kleine Gruppe metrischer Passiones und Vitae[137]:

Prudentius, *Peristephanon*
Paulinus v. Nola, *Carmina natalicia*
Paulinus v. Périgueux, *Vita S. Martini*
Venantius Fortunatus, *Vita S. Martini*

In diesen engen Kreis wagt sich Beda mit seiner metrischen Cuthbertvita. Es gibt verwandte Bestrebungen auf dem Kontinent. Die 500 Verse auf den heiligen Eligius[138] – vielleicht das älteste erhaltene metrische Heiligenleben aus Gallien nach Venantius' *Vita S. Martini* – zeigen, daß man dort die spätantike Tradition nicht unverändert fortsetzt. Der Dichter der Eligiusvita schreibt Rhythmen. Beda dagegen ist Klassizist; er macht so weiter, wie die Poetae christiani[139] sungen. Ab dem IX. Jahrhundert ist das Umgießen eines Heiligenlebens in Verse nichts Besonderes mehr; um 700 ist es ein kühner Versuch der Erneuerung antiker Literatur und Kunst. Das Unternehmen Bedas verliert nichts von seinem Wagemut, wenn man in Rechnung zieht, daß Aldhelm in *De virginitate* um 680[140] mit einer ähnlichen Arbeit vorausgegangen war.

Beda beläßt es nicht bei der metrischen Fassung, sondern macht sich in der Folge daran, die *Vita S. Cuthberti* auch in Prosa neu zu schreiben. Wir kennen Doppelfassungen von Viten aus der merowingischen Literatur. Das naheliegende Parallelbeispiel ist die Leodegarpassio vom Ende des VII. Jahrhunderts. Hier gibt es eine Passio aus Autun und eine zweite aus Poitiers (Ursinus); bei allen Überschneidungen kann man festhalten, daß der erste Autor aus der Perspektive des Ortes schreibt, wo Leodegar Bischof war, der andere aus der, wo Leodegar begraben ist und in corpore verehrt wird. Die beiden Viten sind lite-

[137] cf. *Band I*, p. 335, Gruppe 20.

[138] siehe oben p. 59.

[139] So lautet im älteren karolingischen Bibliothekskatalog von Murbach (um 840) der Sammeltitel für die spätantiken christlichen Dichter und ihre Nachfolger, cf. W. Milde, *Der Bibliothekskatalog des Klosters Murbach aus dem 9. Jahrhundert*, Heidelberg 1968, p. 47. Rec. K.-E. Geith und W. B., «Die Bibliothekskataloge des Klosters Murbach aus dem IX. Jahrhundert», *Zs. für Kirchengeschichte* 83, 1972, p. 61-87.

[140] Die Frühdatierung vertreten Lapidge/Herren, *Aldhelm, the prose works*, p. 14.

rarischer Ausdruck einer Konkurrenz von Autun und Poitiers um das Andenken an den berühmten Mann. Aus einem ähnlichen Konkurrenzdenken ist die doppelte Bearbeitung der Passion des Desiderius von Vienne zu erklären[141]. Liegen die Verhältnisse ebenso zwischen Lindisfarne und Jarrow, dem anonymen Verfasser der ersten *Vita S. Cuthberti* und Beda? Sind die Motive zur zweiten Fassung der Vita inhaltlicher Art, oder geht es Beda schon um Formalstilistisches wie den karolingischen Vitenüberarbeitern, deren Programm Alkuin im Prolog zu seiner *Vita S. Richarii*[142] formuliert hat?

Beda hat seine neue Prosafassung der *Vita S. Cuthberti* «auf Befehl» des Bischofs Eadfrid von Lindisfarne mit einer Vorrede versehen. Sie gibt uns wenig Aufschluß über Bedas Motive. Er sagt, in der Vita metrica habe er versprochen, «anderweitig mehr über Leben und seine Werke» des heiligen Cuthbert zu schreiben, und dieses Versprechen löse er jetzt ein[143]. Das hilft uns nicht weiter. Beda berichtet über seine Sorgfalt bei der Stoffsammlung (als ob ihm nicht bereits eine Vita vorgelegen hätte), schildert seine Niederschrift unter beständiger Heranziehung der Zeugen des Lebens Cuthberts und erzählt nicht ohne berechtigte Befriedigung, daß während einer zweitägigen Verlesung und Prüfung vor den «Älteren und Gelehrten» von Lindisfarne, «absolut kein Ausdruck gefunden wurde, der geändert werden müßte, sondern daß alles, was geschrieben war . . . ohne jeden Zweifel zu lesen und denen, die es aus Glaubenseifer wollten, zur Abschrift zu geben sei». Aus dem nächsten Satz geht freilich hervor, daß doch Wünsche offen blieben: «Aber viel anderes und nicht Geringeres als das, was wir geschrieben haben, habt ihr, als wir uns persönlich unterhielten, von Leben und Wundertaten des seligen Mannes hinzugefügt, was durchaus der Erinnerung wert schien, wenn es nicht feststünde, daß es unpassend und ungeziemend ist, in ein überlegtes und vollendetes Werk noch Neues einzufügen oder ‹draufzupacken›»[144]. Mit *supradicere* verwendet Beda ein ungewöhnliches Wort, um die Unschicklichkeit des Ansinnens einer Ergänzung auszudrücken.

Hier spricht schon die Autorität des englischen Kirchenvaters, der im Vorwort die Sprachregelung für die Rezensenten liefert: *opus deliberatum ac perfectum*. Wir erfahren also durch Bedas Vorwort nicht viel über die literarischen

[141] Zu Leodegar siehe oben p. 67; Desiderius oben p. 66 und 180.

[142] *Merov.* t. 4, p. 389. Hierzu in Band III.

[143] *promisi me alias de vita et miraculis eius latius esse scripturum. Quam videlicet promissionem in praesenti opusculo . . . adimplere satago*, Beda, Vita S. Cuthberti praef., ed. Colgrave, p. 146.

[144] *Sed et alia multa nec minora his, quae scripsimus, praesentibus nobis ad invicem conferentes de vita et virtutibus beati viri superintulistis, quae prorsus memoria digna videbantur, si non deliberato ac perfecto operi nova interserere vel supradicere minus congruum atque indecorum esse constaret*, ib., p. 144.

Zusammenhänge der Hagiographie um Cuthbert. Beda wollte über Motive und Plan seines Werks nichts Näheres sagen; als ihm der Bischof von Lindisfarne «befahl», einen Prolog beizugeben, hat er die Kunst geübt, mit gesetzten Worten wenig oder nichts zu sagen. Da gab es freilich auch keinen Kritiker, der das, was wir vermissen, ergänzt hätte. Wenn sich eine Kritik an Bedas Cuthbert äußerte, dann arbeitete sie ebenso lautlos wie Beda als Kritiker der älteren Cuthbertvita. Man muß *die Überlieferung* in den Blick nehmen, um zu erkennen, daß es Prozesse der Meinungsbildung um die richtige Form der Cuthbertvita gegeben hat und daß diese nicht so glatt ausgingen, wie uns Beda glauben macht.

Der wichtigste Befund des Vorworts Bedas zur *Vita S. Cuthberti* ist negativer Art: Die ältere Vita wird keines Wortes gewürdigt. Hätte man nur die beiden Beda-Fassungen der Vita, so würde man schwerlich auf den Gedanken kommen, daß der große englische Schriftsteller eine ältere Vorlage bearbeitete. Man würde sich wohl wundern, daß Beda *zuerst* eine metrische und dann erst eine prosaische Fassung der Vita schrieb[145], sich aber mit den Parallelen von Sedulius' *Carmen paschale* und Aldhelms *De virginitate* zufriedengeben. In der Vorrede zu seiner Kirchengeschichte spielt Beda auf die ältere Vita an[146]; er tut dies aber in so vagen Worten, daß man sich eher Scheden, Notizen als ein geschlossenes, in seiner Art monumentales älteres Werk vorstellen würde. Zieht man in Rechnung, daß er sonst seine Gewährsleute durchaus nennt, hervorhebt und sogar wörtlich zitiert, so ergibt sich insgesamt der Eindruck eines absichtlichen Schweigens über die ältere Vita. Sie war in seinen Augen nur der Steinbruch für den eigenen Bau, eine Materialsammlung, die angesichts des *opus perfectum* vergessen werden konnte und sollte, und deshalb erwähnt er den Beschluß, daß *seine* Vita die Grundlage für Lectio hagiographica und Abschriften sein solle.

An diesen Beschluß hat man sich nicht überall gehalten. Die Überlieferungsgeschichte zeigt, daß die ältere Cuthbertvita keineswegs nur durch einen Zufall

[145] Alkuin, der die anonyme Cuthbertvita nicht kennt, hat sich vorgestellt, daß Beda «zuerst in Prosa und dann in Hexametern» schrieb: *Omnia quae dudum praeclarus Beda sacerdos / prosaice primum scripsit sermone magister / et post heroico cecinit miracula versu*, De sanctis Euboricensis ecclesiae v. 684-686, *MGH Poetae* t. 1, p. 184. Neue Ausgabe von P. Godman, Oxford 1982, p. 56. Der Irrtum hat sich von Alkuin fortgepflanzt bis in die moderne Literaturgeschichte (M. Roger, *L'enseignement des lettres classiques d'Ausone à Alcuin*, Paris 1905, p. 319).

[146] *notandum, quod ea, quae de sanctissimo patre et antistite Cudbercto vel in hoc volumine vel in libello gestorum ipsius conscripsi, partim ex eis, quae de illo prius a fratribus ecclesiae Lindisfarnensis scripta repperi, adsumsi simpliciter fidem historiae, quam legebam, accomodans*, Beda, Historia ecclesiastica, praef., ed. Plummer, t. 1, p. 7 sq.

erhalten ist. Drei Handschriften aus Klöstern nahe der festländischen Kanalküste und vier Legendare des hohen Mittelalters[147], darunter die berühmten Sammlungen aus St. Maximin zu Trier und Arnstein, überliefern die ältere Vita. Man könnte annehmen, daß es sich hierbei um einen Überlieferungszweig handelte, der in den etwa 20 Jahren zwischen der älteren Vita und Bedas Bearbeitung in Prosa zu «wachsen» begonnen hatte, den Kontinent erreichte und dort sich weiterverbreitete, als von Lindisfarne aus nur mehr der Text Bedas propagiert wurde. Für diese Interpretation spricht, daß es keine originär englische Überlieferung der älteren Cuthbertvita mehr gibt. Es scheint aber dennoch in England am einen und anderen Ort die ältere Vita konsultiert worden zu sein. Beleg dafür sind die Namen aus der älteren Vita, die in einigen Handschriften der Beda-Vita an den Stellen nachgetragen wurden, wo Beda sich allgemein ausdrückte, während die ältere Vita genau Ort und Namen nannte[148].

Wenn wir nun versuchen, die von Beda nicht genannten Ziele und Motive der Prosa-Neubearbeitung zu erschließen, ist es unumgänglich, die Disposition von Vorlage und Bearbeitung zu vergleichen. Dabei muß als Tertium comparationis auch die Vita metrica berücksichtigt werden, in der Beda schon Gliederung und Inhalt der alten Vita änderte.

Vita I S. Cuthberti		Beda, *Vita metrica*		Beda, *Vita II S. Cuthberti*	
Liber primus					
1	*Probemium*		Widmung		*Prologus*
2	*Praefatio*		Prolog: Der Heilige Britanniens		Kapitelverzeichnis
3	Verheißung		= 1		= 1
4	Heilung		= 2		= 2
5	Vision vom Tod Aidans	3	Das abdriftende Floß	3	Das abdriftende Floß
6	Speisung in der Einöde	4	Vision vom Tod Aidans	4	Vision vom Tod Aidans
7	*Praetermissa*	5	Aidan stillt das Meer	5	Speisung in der Einöde

[147] St. Omer 267 und 715; Arras 812 (1029) aus St. Vaast, beschrieben bei Colgrave (wie n. 133), p. 17 sq. Die vier Legendare sind London BL Harl. 2800 «Arnsteiner Passional», Brüssel 207-208, Trier 1151/1 «Passional von St. Maximin» und Paris BN lat. 5289, Colgrave, p. 18-20.

[148] Man vergleiche im Apparat von Colgraves Ausgabe der Prosavita Bedas etwa c. 14, 24 und 29.

Vita I S. Cuthberti	Beda, *Vita metrica*	Beda, *Vita II S. Cuthberti*
Liber secundus		
1 Anfang des Lebens als Gottesknecht	6 Speisung in der Einöde	6 Bei Boisilus in Melrose
2 Engelsbesuch	= 7	= 7
3 Tiere dienen	= 8	8 Cuthberts Heilung und Boisils Tod
4 Speisung mit Delphinfleisch	= 9	9 Propst in Melrose
5 Speisung durch den Adler	= 10	10 Tiere dienen
6 Der phantastische Brand	= 11	11 Speisung mit Delphinfleisch
7 Ein wirklicher Brand	= 12	12 Speisung durch den Adler
8 Heilung einer Besessenen	= 13	13 Der phantastische Brand
Liber tertius		
1 Mönch in Lindisfarne. Einsiedler in Farne	14 Mönch in Lindisfarne	14 Ein wirklicher Brand
2 Der schwere Stein	15 Einsiedler in Farne; schwere Steine	15 Heilung einer Besessenen
3 Wasser	= 16	16 Prior in Lindisfarne
4 Das lange Holz	17 Ermahnung der Vögel	17 Einsiedler in Farne; der schwere Stein
5 Die Raben	= 18	18 Wasser
6 Prophezeiung über König Ecfrid	19 Das lange Holz	19 Ermahnung der Vögel
7 Conversatio	20 Der Dämonenkämpfer	20 Die Raben
Liber quartus		
1 Bischof von Lindisfarne	21 Prophezeiung über König Ecfrid und Erhebung zum Bischof	21 Das lange Holz
2 Leben als Bischof	= 22	22 Der Dämonenkämpfer
3 Heilung einer Vornehmen	= 23	23 Heilung einer Äbtissin durch die *zona*
4 Heilung einer Nonne	= 24	24 Prophezeiung über König Ecfrid und Erhebung zum Bischof

Vita I S. Cuthberti	Beda, *Vita metrica*	Beda, *Vita II S. Cuthberti*
5 Heilung eines jungen Mannes	25 Heilung durch geweihtes Brot	25 Heilung eines Knechts
6 Heilung eines Kindes	26 Heilung eines jungen Mannes	26 Leben als Bischof
7 Heilung eines Knechts	27 Heilung eines Kindes	27 Ecfrids Tod
8 Ecfrids Tod	28 Praetermissa	28 Prophezeiung über den Freund
9 Prophezeiung über den Freund	29 Ecfrids Tod	29 Heilung einer Vornehmen
10 Vision eines Todesfalls	30 Prophezeiung über den Freund	30 Heilung einer Nonne
11 Wieder Einsiedler	31 Vision eines Todesfalls	31 Heilung durch geweihtes Brot
12 Heilung am Krankenbett	32 Wieder Einsiedler	32 Heilung eines jungen Mannes
13 Tod und Begräbnis	33 Letzter Wille	33 Heilung eines Kindes
14 Elevatio	34 Letzte Ermahnung	34 Vision eines Todesfalls
15 Heilkräftiges Wasser der Leichenwäsche	35 Heilung am Krankenbett	35 Weinwunder
16 Heilung eines kranken Klerikers	36 Tod	36 Wieder Einsiedler; ungehorsame Brüder
17 Heilkräftige Schuhe	37 *Prophetia psalmi*	37 Krankheit; Herefrids Bericht vom Tod des Heiligen
18 Praetermissa	38 Elevatio	38 Heilung am Krankenbett
	39 Begräbnis Bischof Eadberhts	39 Letzte Ermahnungen und Tod
	40 Heilkräftiges Wasser der Leichenwäsche	40 *Prophetia psalmi*
	41 Heilung am Grab	41 Heilkräftiges Wasser der Leichenwäsche
	42 Heilkräftiges Schweißtuch	42 Elevatio
	43 Heilkräftige Schuhe	43 Begräbnis Bischof Eadberhts
	44 Heilkräftiger Wandteppich	44 Heilung eines kranken Klerikers
	45 Bescheidenheit des Nachfolgers	45 Heilkräftige Schuhe
	46 Heilung eines Anachoreten	46 Heilung eines Anachoreten

Die Tabelle ermöglicht wichtige Feststellungen: Die ältere Vita ist nach den Stationen von Cuthberts Leben in vier Bücher gegliedert und umfaßt insgesamt 40 Kapitel. Beda hat schon in der Vita metrica die anspruchsvolle Einteilung in vier Bücher[149] zugunsten einer fortlaufenden Darstellung aufgegeben, die dann 46 Kapitel umfaßt. Trotz einiger Umdispositionen taucht genau dieselbe Kapitelzahl am Ende von Bedas Prosavita wieder auf. Ist das Zufall? Oder haben wir hier den Schlüssel für die Weigerung Bedas, Zusätzliches nachträglich noch in die Prosavita einzubringen *(supradicere)*? War Beda an der Zahl 46 gelegen, und hängt es mit ihr zusammen, daß das Opus *perfectum* und *deliberatum* genannt wird? Wir haben den seltenen Fall vor uns, daß auch bei einer ausgefallenen Zahl mit großer Gewißheit zu sagen ist, daß Zahlensymbolik den Rahmen bestimmt hat. Wir dürfen wie bei Eugippius[150] davon ausgehen, daß Beda das griechische Lieblingsexercitium Augustins kannte, der nicht müde wurde, seinen Hörern klarzumachen, daß die Anfangsbuchstaben der griechischen Namen der vier Weltteile (Anatole, Dysis, Arktos, Mesembria) den Namen des ersten Menschen Adam ergeben und daß der griechische Zahlenwert des Namens des ersten Menschen (A = 1 + Δ = 4 + A = 1 + M = 40) die Zahl 46 ergibt.

«Was hat es mit der Zahl 46 auf sich? ... Seht, welche Zahl jene Buchstaben (AΔAM) ergeben, und ihr findet den in 46 Jahren erbauten Tempel»[151]. Adam wurde durch den Sündenfall «zermalmt» und nach Osten (A), Westen (Δ), Norden (A) und Süden (M) verstreut. Aber Christus, der neue Adam, hat durch seine Sühne die «Bruchstücke von überallher gesammelt» und den Tempel eines neuen Leibes, der Kirche, daraus errichtet[152]. Der Heilige ist als Nachfolger Jesu ein neuer Adam, dessen Leben in 46 Abschnitten wie ein Tempel gebaut wird. Beda hat für Augustinusleser oder Kenner augustinischer Symbolik etwas Hübsches zum Entdecken versteckt.

In De diversis quaestionibus LXXXIII c. 56 (*Migne PL* 40, 1841, col. 39) untermauert Augustinus seine Idee durch ein biologisches Argument: Der Mensch entsteht

[149] wie Venantius Fortunatus, Vita S. Martini (metrica), und Gregor v. Tours, De virtutibus S. Martini, cf. *Band I*, p. 293.

[150] *ib.*, p. 182.

[151] Augustinus, In Iohannis evangelium tractatus X 12 (*CC* 36, p. 108). Dazu auch IX 14 (*ib.*, p. 98). Über diesen Symbolgedanken bei Augustinus W. B., *Griechisch-lateinisches Mittelalter*, p. 69 sq.

[152] Enarrationes in psalmos XCV 15 (*CC* 39, p. 1352 sq.). Der zur Zeit Bedas in seinem Kloster geschriebene «Codex Amiatinus» (um 700) enthält auf der Doppelseite 2v/IIIr ein Symbolbild des Salomonischen Tempels zu Jerusalem, in dem die griechischen Namen der vier Himmelsrichtungen eingetragen sind. Ein kleines Farbbild davon bringt R. L. S. Bruce-Mitford, *The Art of the Codex Amiatinus*, (Jarrow Lecture) 1967, p. 7.

im Mutterleib in 6 x 46 Tagen. Beda läßt die Multiplikation fort und betont die Zahl 46: *Qui etiam numerus ... perfectioni dominici corporis aptissime congruit. Tradunt etenim naturalium scriptores rerum formam corporis humani tot dierum spatio perfici, quia videlicet primis sex a conceptione diebus lactis habeat similitudinem, sequentibus novem convertatur in sanguinem, deinde duodecim solidetur, reliquis decem et octo formetur usque ad perfecta liniamenta omnium membrorum ... Sex autem et novem et duodecim et decem et octo quadraginta quinque faciunt; quibus si unum adiecerimus, id est ipsum diem, quo discretum per membra corpus crementum sumere incipit, tot nimirum dies in aedificationem corporis domini quot in fabrica templi annos invenimus,* Homilia II 1, ed. D. Hurst, CC 122, 1955, p. 189. Daß sich diese Symbolzahl der *perfectio (aedificatio) dominici corporis* auf jeden Christen bezieht, sagt er im nächsten Satz: *uniuscuiusque fidelium corpus animamque designabat.* Kürzer ist der Gedanke von ihm auch ausgeführt im Kommentar In Ezram et Neemiam II, CC 119A, 1969, p. 300. Cf. M. Th. Sünger, *Studien zur Struktur der Wiener und Millstätter Genesis*, Klagenfurt, 1964, p. 83-90: «Herleitung und Symbolgehalt der Zahlen 46 und 276», und Heinz Meyer, *Die Zahlenallegorese im Mittelalter*, München 1975, p. 162 sq.

Verhältnis von Bedas Vita metrica zur älteren Prosavita. Beda hat den Stoff der älteren Vita fast restlos rezipiert. An einer Stelle ist eine Reserve gegenüber Erzählungen der alten Vita spürbar. Der starke Cuthbert, der auf Farne seine Einsiedlerzelle in den Felsen haut (III 1) und mit Zyklopenkräften einen Stein schleppt, den vier Mönche nicht von der Stelle brachten (III 2), wird in Bedas Darstellung (Vita metrica c. 15; Prosavita c. 17) seiner berserkerhaften Züge entkleidet. Die Leistung Cuthberts ist kein Ergebnis mehr seiner enormen Arbeitskraft[153], sondern ein Wunder. An Stelle des Wunders IV 7 der alten Vita bringt Beda in der Vita metrica (c. 28) die rhetorische Figur der Praeteritio; er hat die Geschichte dann in seine Prosabearbeitung (c. 25) doch wieder aufgenommen. Das Wunder IV 16 ist in metr. 41 allgemein formuliert; auch hier kehrt er in seiner Prosabearbeitung (c. 44) zum Inhalt des Basistextes zurück. Insgesamt kann man feststellen, daß er recht genau darauf gesehen hat, daß seine Bearbeitungen inhaltlich der alten Vita nicht nachstanden.

Er hat sich aber die Freiheit genommen, neue Stoffe einzuführen. Die Vita metrica hat gegenüber der Vorlage neu das c. 3 mit dem kulturgeschichtlich aufschlußreichen Bericht von der Schadenfreude der Zuschauer über das Mißgeschick der auf einem Floß abdriftenden Mönche und das c. 5 mit einem Wunder Aidans. Aus einem Vogelwunder der älteren Vita (III 5) macht er deren zwei

[153] Ein «speziell nordwesteuropäisches Arbeitsethos und Tätigkeitsbedürfnis» erwägt Th. Wolpers, *Die englische Heiligenlegende des Mittelalters*, Tübingen 1964, p. 72. Dazu gibt es allerdings auch mitteleuropäische Parallelen, z. B. den Straßendurchbruch des Germanus von Grandval, siehe oben p. 76.

(Vita metrica c. 17 + 18). Neu ist auch c. 20, das Cuthbert als erfahrenen Dämonenkämpfer nach dem Vorbild der Antoniusvita zeigen soll. Ein von dem älteren Autor unter den übergangenen Ereignissen beiläufig erwähntes Wunder mit geweihtem Brot (IV 18) wird in Vita metrica c. 25 ausgeführt. Bis dahin sind alles eher periphere Änderungen; erst gegen Ende seiner Vorlage bringt Beda in größerem Umfang neue Stoffe: c. 33, 34, 37, 39, 40, 42, 44, 45, 46. An den Anfang der Vita metrica stellt er das Bild der großen Heiligen, unter denen schon ein Britannier ist. Rom hat das Doppelgestirn Petrus und Paulus, über Asien leuchtet Johannes, im Osten (Indien) Bartholomäus; über dem Nil herrscht Marcus, Afrika erstrahlt im Wort Cyprians, in Poitiers (Gallien) verscheucht Hilarius das Dunkel der Irrlehren, Konstantinopel schimmert im Glanz der Rede des Chrysostomus. Jetzt erreicht dieses Licht *(lampas)* Britannien, das (v. 27-29)

> *temporibus genuit fulgur venerabile nostris*
> *aurea qua Cuthbertus agens per sidera vitam*
> *scandere celsa suis docuit iam passibus Anglos*

«zu unseren Zeiten einen ehrwürdigen Glanz erzeugte, in dem Cuthbert durch goldene Gestirne sein Leben führte und die Angeln mit seinen Schritten lehrte, in die Himmel zu schreiten». Damit transponiert Beda den Hünen aus dem Norden in das milde Dämmerlicht mediterran-spätantiker Mosaiken. Auch die Auflösung der nach Lebensepochen gestuften alten Vita in eine fortlaufende Reihe, die Vermehrung der Wunder, bei denen in der Art Gregors d. Gr. die Gegenstände als Träger der Heilkraft in den Vordergrund rücken, liegen in der spätantik-südlichen Tendenz Bedas. Er hat einen schönen Gedichtzyklus geschrieben und für die Inseln, ja für ganz Westeuropa, eine literarische Pioniertat vollbracht. Die *Vita metrica S. Cuthberti* ist im Westen nach 140 Jahren (Venantius Fortunatus, *Vita S. Martini*, um 570) wieder das erste große Heiligenleben in metrischen Versen. Nach ihrem historisch-biographischen Wert steht die anonyme Vita höher als Bedas Gedicht. Aber künstlerisch bedeutet Bedas Vita metrica mehr. So wie die Schreiber von Wearmouth und Jarrow im «Codex Amiatinus» bewußt auf ihre eigenen Schriften verzichteten, die kontinentale Unziale imitierten und damit den Anschluß an die Schreibtradition der Spätantike herstellten[164], so hat Beda das in der Spätantike entstandene metrische Heiligenleben – nachdem Aldhelm mit *De virginitate* etwas Ähnliches versucht hatte – nach England verpflanzt. Die Wiederbelebung der klassisch-metrischen Vita seit dem IX. Jahrhundert auf dem Kontinent ist ohne das englische Vorbild kaum denkbar.

[164] E. A. Lowe, *English Uncial*, Oxford 1960; rec. Bischoff, *Mittelalterliche Studien* t. 2, 1967, p. 328-339.

Bedas Prosavita. Wer den Geschichtsschreiber kennt, wird ohne weiteres annehmen, daß Beda in dieser Arbeit ein Musterstück historischer Biographie geliefert hat. Er hat den Stoff der Cuthbertvita in der Vorrede zur *Historia ecclesiastica* als eine seiner Quellen genannt, war also als Historiker an allen Umständen dieses Lebens interessiert.

a) *Verhältnis von Bedas Prosavita zur eigenen Vita metrica.* Beda hat sich mit dem Cuthbertstoff nochmals gründlich auseinandergesetzt, als er der metrischen Vita die neue Prosavita folgen ließ. Er verzichtet auf das Thema des «lichtstrahlenden Heiligen Britanniens» (metr., prol.). Auch hat er wohl eingesehen, daß metr. c. 5, wo er ein Wunder erzählt, das nichts mit Cuthbert zu tun hat, die Einheit der Vita stört. Er streicht es wieder. Einen großen historischen Fortschritt bringt c. 6 seiner Prosavita. Hier kommt endlich Klarheit in die Geschichte der Conversio Cuthberts. Auch c. 8 bringt Neues, das auf Abt Herefrid von Lindisfarne zurückgeht. In c. 9 schildert er uns Cuthbert in neuen, von der alten Vita abweichenden Zügen: Cuthbert sei ein großer Prediger gewesen; Beda rühmt ihm sogar den *amor persuadendi* nach. Das paßt nicht so recht in das Bild des Mannes, der meist allein lebt, nachts ins Meer steigt und in der Brandung betet (Ältere Vita II 3 = Vita metr. c. 8 = Bedas Prosa c. 10), der das Bischofsamt nach zwei Jahren wieder abgibt und am Ende seines Lebens fast schroff abweisend zu allen Besuchern ist. Hier zeichnet Beda den Heiligen so, wie er nach der *Regula pastoralis* Gregors d. Gr. hätte sein sollen, nicht wie er wirklich war. Er unterstreicht damit das bischöfliche Element im Leben Cuthberts[155]. Von c. 10 bis 22 bleibt er der Disposition seiner Vita metrica treu[156]. Von da an stellt er kräftig um, nicht immer glücklich[157]. Wie erwähnt, greift er auf zwei Episoden aus der alten Vita (IV 7 und 16) zurück, die er in der Vita metrica allgemeiner referiert hatte (Prosa c. 25 und 44). Das Gedicht auf den Nachfolger Cuthberts im Bischofsamt (metr. c. 45) findet keine Parallele mehr in der Prosavita. Beda hat es wohl aus demselben Grund wie metr. c. 5 ausgeschieden. Am Ende hat sich die alte Vita weise auf das Modell «Tria miracula»[158] beschränkt: drei Beispiele stehen für viele Wunder nach dem Tod Cuth-

[155] J. T. Rosenthal, «Bede's ‹Life of Cuthbert›: Preparatory to ‹The Ecclesiastical History›», *The Catholic Historical Review* (Washington) 68, 1982, p. 599-611.

[156] Beda, Prosavita c. 10 entspricht Vita metrica c. 8, Prosa c. 11: Vita metrica c. 9 usw. bis Prosa c. 22: Vita metrica c. 20: siehe Tabelle.

[157] Jaager (wie n. 134), p. 2, n. 5.

[158] Auch dies war bei Eugippius zu finden: *tria de innumeris ... miracula* (Commemoratorium vitae S. Severini c. 46). Weitere Beispiele mit ausdrücklicher Nennung der Zahl: *Tria sane de eius virtutibus ... enarranda institui*, Sisebut, Vita S. Desiderii c. 12. Mit *trium miracula visionum* in der Todesstunde beschließt Adamnan die Vita S. Columbae (III 23, edd. Anderson/Anderson, p. 536).

berts. Beda wird in seiner Wunderreihe nur begrenzt durch die Symbolzahl 46, die er nicht überschreiten will.

b) *Verhältnis von Bedas Prosavita zur alten Vita.* Beda benützt in beiden Werken die *Vita I S. Cuthberti* als Vorlage. Er retuschiert, ohne sich von der Vorlage lösen zu können. In der Vita metrica wird der hagiographische Charakter verstärkt. Seine *Prosavita* ist gegenüber der älteren Vita sowohl um historiographische als auch hagiographische Elemente erweitert. Insgesamt kann Bedas Prosa keinesfalls geschichtsnäher als die ältere Vita genannt werden. Das Verhältnis von Hagiographischem und Historiographischem ist in Vita II bestenfalls ähnlich gemischt wie in Vita I. Nur *ein* Fortschritt ist zweifelsfrei zu buchen: Beda bringt mehr; seine Prosavita ist doppelt so lang wie die ältere.

Alle inhaltlichen Änderungen, die Beda für nötig hielt, hätten auch durch redaktionelle Arbeit an der alten Vita angebracht werden können. Er hat es aber vorgezogen, den alten Bau abzubrechen und auf modifiziertem Grundriß ein neues Bauwerk zu errichten. Wir versuchen, durch die Mikroskopie eines detaillierten Kapitelvergleichs Näheres über die Differenz der beiden Viten auszumachen und unsere Vermutung einer stilistischen Motivation Bedas zu erhärten[159]:

cf. Lc 2,42 *Dum ergo puer esset annorum octo, omnes coaetaneos in agilitate et petulantia superans ita, ut sepe, postquam fessis membris requiescebant alii, ille adhuc in loco ioci quasi in stadio triumphans aliquem secum ludificantem expectaret. Tunc congregati sunt quadam die multi iuvenes in campi planicie, inter quos ille inventus est, ioci varietatem et scurilitatem agere ceperunt. Alii namque stantes nudi versis capitibus contra naturam deorsum ad terram et expansis cruribus erecti pedes ad coelos sursum prominebant, alii sic, alii vero sic fecerunt.*

Interea quidam infans erat cum eis ferme trium annorum, qui incipiebat constanter ad eum dicere: «Esto stabilis et relinque vanitatem ioci amare» et iterum negligenti eo verba precepti eius plorans et lacrimans, quem pene nullus consolari potuit.

«Als er ein Junge von acht Jahren war, übertraf er alle Altersgefährten an Munterkeit und Keckheit so, daß er oft, wenn die anderen mit erschöpften Gliedern ruhten, noch am Ort des Spiels wie in einem Stadion triumphierend wartete, ob noch einer zum Foppen käme. Eines Tages sammelte sich viel Jungvolk auf der Ebene des Feldes, und unter ihnen war jener, und sie begannen allerlei Scherz und Albernheit zu treiben. Da standen welche nackt kopfüber gegen die Natur und spreizten die Beine zum Himmel. Die einen machten es so, und die andern so.

Indessen war bei ihnen ein Kind von etwa drei Jahren, das begann beharrlich zu ihm zu sagen: ‹Sei fest und laß ab, die Nichtigkeit des Spiels zu lieben› und wiederum, als er auf seine Worte nicht achtete, weinte es und schluchzte, und fast keiner konnte es trösten.»

[159] Vita I S. Cuthberti c. 3, ed. COLGRAVE, p. 64.

Die Szene ist eine der wenigen Schilderungen unfrommer Jugend im christlichen Heiligenleben des frühen Mittelalters. Unser Mönch von Lindisfarne wußte natürlich, daß ein Heiliger der Spätantike von Jugend an heilig zu sein hatte; am besten hatte er von Kindesbeinen an ein «Greisenherz», wie Benedikt nach Gregor d. Gr. Daß unser Autor gegen diese Tradition die Keckheit des jungen Cuthbert schildert, nimmt uns für ihn ein und darf als ein Beweis seines Willens zur Wahrheit gelten. Er schildert die Spiele der unbefangenen Jungen freilich nicht ohne Vorbehalt. Kopfstand und Grätsche scheinen ihm ein Affront gegen den Himmel. Insgesamt ist die Szene nicht ohne Sympathie und sprachlich eindringlich geschildert.

Der Nebensatz, mit dem die Erzählung beginnt, ist formuliert in Anlehnung an die bekannte Bibelstelle vom zwölfjährigen Jesus im Tempel: *cum ⟨puer Jesus⟩ factus esset annorum duodecim*, die freilich den Kontrast des Geschilderten zwischen dem, wie es war und wie es sein sollte, gleich von Anfang in Erinnerung ruft. Der Temporalsatz mündet in die uns ungewohnte, aber für spätantikfrühmittelalterliche Verhältnisse geläufige und damals «moderne» Konstruktion des Part. Praes. in finiter Bedeutung; *(omnes . . .) superans* ist das Prädikat des Hauptsatzes. Die folgenden Nebensätze zeigen uns, daß die Partizipien überhaupt im Latein unseres Anonymus eine große Rolle spielen: *triumphans . . . ludificantem. Tunc* und *quadam die* im zweiten Satz wird man nach klassischer Norm als redundant empfinden; im Spätlateinischen ist die Verstärkung des Adverbiale normal. Auch der mehrfache Gebrauch des starken Demonstrativpronomens *ille* zeigt die lebendige Sprachentwicklung. Das pleonastische *incipere* – fast ausschließlich in den Formen der 3. Person *incipiebat, incipiebant, coepit* und *coeperunt* – ist ein Merkmal lateinischer Bibelsprache. *Alii sic, alii* Sprach-
vero sic fecerunt – mit dieser Formulierung erreicht unser Autor die
ebene, auf der sich viele Sprachen der Welt gleich ausdrücken. Er nähert sich
dem «Reden mit Händen und Füßen», was bei der geschilderten Szene gut paßt.
In der Rede des Kindes ist *relinquere* für «aufhören» (statt *desinere*) kolloquial.
Insistie-
Das Adverb *iterum* ist vage gebraucht, unterstreicht aber das kindlich
rende des altklugen Kleinen, den Cuthberts Kopfstände ärgern. Die starken
Participia Praes. *plorans et lacrimans* stehen wieder für die konjugierten For-
men *plorabat et lacrimabat*, sind aber durch sie nicht zu ersetzen; denn *plorans*
et lacrimans drückt aus, daß das Kind eben nicht etwas tat («weinte»), sondern
un-
etwas war («ein Weinendes»), wie es ja in Wirklichkeit ist, wenn ein Kind
tröstlich weint. Hier hat das Spätlatein und frühe Mittellatein nicht bloß eine
Zu-
syntaktische Variante, sondern eine für die Formulierung existenzieller
stände fundamentale Ausdrucksmöglichkeit geschaffen[160].

[160] cf. HOFMANN/SZANTYR, p. 389 sq. S. EKLUND, *The Periphrastic Completive and*

Wie hat Beda sich und seine Leser mit dieser Szene abgefunden?[161]

cf. Isidor., Etym. XI 2,2-3 — *Siquidem usque ad octavum aetatis annum, qui post infantiam puericiae primus est, solis parvulorum ludis et lasciviae mentem dare noverat, ita ut illud beati Samuelis* (1 Sm 3,7) *tunc de ipso posset testimonium dici. Porro Cuthbertus necdum sciebat dominum neque revelatus fuerat ei sermo domini ... Oblectabatur ergo, ut diximus, iocis et vagitibus et, iuxta quod aetatis ordo poscebat, parvulorum conventiculis interesse cupiebat, ludentibus colludere desiderabat et, quia agilis natura atque acutus erat ingenio, contendentibus ludo sepius prevalere consueverat, adeo ut fessis nonnumquam caeteris ille indefessus adhuc, si quis ultra secum vellet certare, quasi victor laetabundus inquireret. Sive enim saltu sive cursu sive luctatu seu quolibet alio membrorum sinuamine se exercerent, ille omnes aequevos et nonnullos etiam maiores a se gloriabatur esse superatos ...*

Nam, sicut beatae memoriae Trumwine episcopus ab ipso Cuthberto sibi dictum perhibebat, dum quadam die solito luctamini in campo quodam non modica puerorum turba insisteret, interesset et ipse et, sicut ludentium levitas solet, contra congruum naturae statum variis flexibus membra plerique sinuarent, repente unus de parvulis triennis ferme, ut videbatur, accurrit ad eum et quasi senili constantia coepit hortari, ne iocis et otio indulgeret ... Quo monita spernente luget ille corruens in terram et faciem lacrimis rigans. Accurrunt consolaturi caeteri, sed ille perstat in fletibus.

«Also bis zum achten Lebensjahr, das nach der *infantia* das erste der *pueritia* ist, wußte er seinen Sinn nur auf Knabenspiele und Ausgelassenheit zu richten, so daß das Wort des seligen Samuel von ihm selbst als Zeugnis gesagt werden konnte: Cuthbert 'kannte noch nicht den Herrn, und die Rede des Herrn war ihm noch nicht offenbart' ... Er erfreute sich also, wie wir sagten, an Spiel und Kindergeschrei, und nach dem Recht seines Alters wollte er bei den Gruppen der Kleinen dabeisein, mit den Spielenden spielen, und weil er von Natur beweglich und geistig gewitzt war, pflegte er die um die Wette Spielenden oft zu überwinden, so daß er nicht selten, wenn die anderen müde waren, noch unermüdet voll Freude wie ein Sieger fragte, ob noch einer mit ihm kämpfen wolle. Im Springen, Laufen, Ringen und in welcher Krümmung der Glieder sie sich übten: er rühmte sich, alle Gleichaltrigen und auch einige Ältere überwunden zu haben ...

Denn wie der Bischof Trumwine seligen Angedenkens als von Cuthbert selbst erzählt berichtete: Als eines Tages eine nicht kleine Jungenschar zum gewohnten Wettstreit beisammen war, er selbst auch da war und die meisten, wie das die Leichtfertigkeit der Spielenden zu tun pflegt, gegen die von Natur geziemende Haltung mit verschiedenen Biegungen die Glieder krümmten, da lief plötzlich einer von den Kleinen, ein etwa Dreijähriger, wie es schien, zu ihm hin und begann ihn gleichsam mit der Beharrlichkeit hohen Alters zu ermahnen, nicht den Spielen und dem Müßiggang zu huldigen ... Als [Cuthbert] die Mahnungen mißachtete, trauerte jenes [Kind], stürzte

Finite Use of the Present Participle in Latin. With Special Regard to Translations of Christian Texts in Greek up to 600 A. D., Uppsala 1970.

[161] Beda, Vita II S. Cuthberti c. 1, ed. COLGRAVE, p. 154 und 156.

zu Boden und benetzte das Gesicht mit Tränen. Die anderen liefen herbei und wollten trösten, aber es weinte weiter.»

Der Bericht ist in Bedas Fassung länger geworden. Beda malt aus und belehrt. Am Anfang gleich teilt er ein Stück des römischen Altersschemas[162] mit. Die Anspielung auf den zwölfjährigen Jesus hat er getilgt, dafür einen Bibelbeleg über einen Heiligen des Alten Bundes eingefügt, der auch nicht sogleich «den Herrn kannte». Die Spiellust des kleinen Cuthbert hat er liebevoll ausgemalt. *parvulorum conventicula* klingt nach Schulhof, *sive saltu sive cursu sive luctatu* nach Wortschatzübung und Amplificatio.

Der Zeuge für die Geschichte, den der ältere Autor Tumma episcopus nennt, wird auch von Beda namentlich genannt. Beda erweckt den Eindruck, als hätte er die Geschichte direkt von ihm. Während Vita I den Bischof mit seinem Kosenamen nennt, gebraucht Beda die unverkürzte Form Trumwine. Den Kern der Erzählung hat er zu einer stattlichen Periode ausgebaut. In ihr schildert er vager als der ältere Autor die sportliche Jugend auf der Wiese. Er windet sich *(variis flexibus membra ... sinuare)* und unterdrückt jede konkrete Vorstellung: daß die Angelnbuben nackt waren, Kopfstände machten, Grätschen schlugen. Man kennt Ähnliches als germanische Sitte seit Tacitus («Nackte Jünglinge, denen dies Kurzweil ist, schwingen sich zwischen Schwertern und widerstarrenden Spießen im Tanze»[163]). Für Beda gilt eine andere Norm. Er bringt fast listig am Ende der Episode das genaue Gegenbild zu dieser Germanenjugend, indem er den Dreijährigen, der vor Cuthbert weint, *quasi senili constantia* sprechen und ganz im monastischen Stil sich zu Boden werfen und sein Gesicht schicklich mit «Tränen benetzen» läßt. Da erscheint mitten unter den wilden und freien jungen Angeln der skrupulöse Puer senex, ein Inbild der «Seelenlage der Spätantike»[164].

Das ist ein inhaltliches Indiz für die stilistische Achsenverschiebung, die Beda das Überarbeitung bringt: Zurück zu den Mustern der Spätantike. Das Part. Praes. in finiter Bedeutung, das wir als Beispiel lebendiger Fortentwicklung des Lateinischen genannt haben, ist bei den «besseren» Schriftstellern der Spätantike

[162] cf. A. HOFMEISTER, «Puer, iuvenis, senex. Zum Verständnis der mittelalterlichen Altersbestimmungen», in *Papsttum und Kaisertum*, (Festschrift Paul Kehr) München 1926, p. 287-316. J. DE GHELLINCK, «Iuventus, gravitas, senectus», in *Studia Mediaevalia*, (Festschrift Raymond J. Martin) Brügge 1948, p. 39-59.

[163] Tacitus, Germania 24, 1. Deutsch von Rudolf BORCHARDT.

[164] CURTIUS, *Europäische Literatur*, p. 108. Die Vorstellung wurzelt im Frühchristlichen, Chr. GNILKA, *Aetas spiritalis.* Die Überwindung der natürlichen Altersstufen als Ideal frühchristlichen Lebens, Bonn 1972; rec. C. ANDRESEN, *Gnomon* 48, 1976, p. 261-265. Ferner GNILKA, Art. Greisenalter, *RAC* t. 12, 1983, col. 995-1094.

kaum zu finden; also eliminiert Beda diese Konstruktion wieder[165]. Er weiß aus der lateinischen Bibel um den Ausdruckswert des Part. Praes., das den Zustand betont, und verwendet bei der Schilderung des weinenden Kindes auch diese Form *(lacrimis rigans)*; aber nun ist sie syntaktisch in gewohnter Weise eingebunden als Ersatz für einen Nebensatz, Participium coniunctum *(luget ille corruens . . . et . . . rigans)*. *Ille* gebraucht Beda wie seine Vorlage. Sein Vokabular ist reicher und gelegentlich gewählter als das des älteren Autors (*fletus* statt *plorare*). Von ganz ungewohnten Wörtern oder semantischen Weiterentwicklungen ist sein Text frei. Wie um die Beweglichkeit seiner Feder zu beweisen, ändert Beda grundsätzlich seine Vorlage, auch dort, wo eine glückliche Formulierung schon gefunden ist. Cuthbert als der geborene Held und Häuptling: Konnte das anschaulicher formuliert werden als dadurch, daß er *quasi in stadio triumphans* übrigblieb, wenn alle schon müde waren? Beda schreibt dafür *quasi victor laetabundus* und sagt durch das Verbaladjektiv *laetabundus*, das einem verstärkten Part. Praes. entspricht[166], zusammen mit *victor* um eine Nuance abstrakter dasselbe wie der Autor der alten Vita.

Beda geht an die Neubearbeitung der *Vita S. Cuthberti* mit stilistischer Absicht. Er bewegt sich auf einem älteren und höheren Stilniveau als der Anonymus von Lindisfarne; er schreibt «Kirchenväterstil». Gleichwohl scheint seine Absicht nicht ganz definiert. Er variiert nicht selten, ohne entscheidend zu verändern[167]. Sein Stilwille ist nicht so ausgeprägt, daß er einen abweichenden,

---

[165] Zum Gebrauch des Part. Praes. bei Beda D. R. DRUHAN, *The Syntax of Bede's Historia ecclesiastica*, Diss. Washington 1938, p. 138-141. DRUHAN geht auf das Problem des finit gebrauchten Part. Praes. nicht ein, obwohl Beda mindestens an einer Stelle der Historia ecclesiastica diesem spätlateinischen Modernismus huldigt: IV 1 (ed. PLUMMER, 1896, p. 202): *Et rursum Hadrianus ad suscipiendum episcopatum actus est; qui p e t e n s indutias, si forte alium, qui episcopus ordinaretur, ex tempore posset invenire*. In der neuen Ausgabe COLGRAVE/MYNORS, 1969, p. 328 und 330, haben die Editoren das Problem zu verlagern versucht, indem sie mit *Qui petens indutias* einen neuen Satz begannen. Wir sind glücklicherweise bei Beda (als erstem Autor der Weltliteratur) in der Lage, in die «Werkstatt» schauen zu können; denn es gibt zwei Handschriften der Kirchengeschichte Englands, die aus Bedas Umgebung kommen: den «Moore-Beda», Cambridge, University Library Kk. 5. 16 und den «Leningrad-Beda», Leningrad, Öff. Bibliothek Q. v. I. 18. Beide Handschriften liegen im Facsimile vor *(Early English Manuscripts in Facsimile* t. 2, Kopenhagen 1952; t. 9, 1959) und erlauben die Feststellung, daß die Interpunktion der alten PLUMMERschen Ausgabe, nicht die der neuen von COLGRAVE/MYNORS, den ältesten Hss. entspricht.

[166] R. KÜHNER, *Ausführliche Grammatik der lateinischen Sprache* t. 1, Hannover ²1912, p. 995.

[167] «He seems to take delight in altering the language for the mere sake of alteration

niedereren Stil ablehnen würde. Wir können diese Toleranz belegen. Von c. 37 bis 38 rückt er den Bericht des Herefrid über Cuthberts Tod ein, weil er ihm als ein Augenzeugenbericht besonders wertvoll und denkwürdig scheint. Hier hat der Historiker in Beda über den Stilisten gesiegt. Denn Herefrids Stil ist ähnlich weit von dem Bedas entfernt wie der des Anonymus von Lindisfarne[168]. Es genügt eine kurze Probe um Herefrids Latein zu charakterisieren[169]: *Qui cum ad nonam usque horam intus cum illo maneret, sic egrediens vocavit me: Episcopus, inquiens, te iussit ad se intrare. Possum autem tibi rem referre novam permirabilem* . . . «Er blieb bis zur neunten Stunde mit ihm innen, kam dann heraus und rief mich so: ‹Der Bischof›, sagte er, ‹hat befohlen, du sollst hereinkommen. Ich kann dir aber eine neue ganz wunderbare Sache berichten . . .›» Hier wird intensiv, mit scheinbar erheblichem sprachlichem Aufwand erzählt. Aber die sprachliche Struktur ist einfach. Vieles dient bloßer «plastischer» Verstärkung des Redens *(intus, sic, inquiens, autem, permirabilem)*. Die Syntax ist additiv: der relative Satzanschluß *(Qui)*, die Konjunktion *(cum)*, das Participium coniunctum *(egrediens)* bringen keine zeitliche Tiefenstruktur, sondern sind nur Varianten für «und dann . . . und dann . . .» (Er blieb und dann kam er heraus und dann rief er . . .) Wir haben es mit einer Variante des biblischen *et*-Stils zu tun. Das ist weder der Stil der älteren Vita noch der Bedas. Beda hat ihn in seinem Werk als Fremdkörper geduldet; sein Retuschieren setzt

---

while keeping closely to the sense», sagt PLUMMER in seiner Ausgabe der Historia ecclesiastica, p. XLVI. JAAGER hat in der Ausgabe der Vita metrica S. Cuthberti die Abhängigkeiten der Prosa Bedas von der älteren Vita zusammengestellt und damit das Urteil PLUMMERS unterstrichen. Beda hat sich wohl durch die ältere Formulierung öfter anregen lassen, aber dann doch wieder variiert: *tali hospiti ministrare* wird *tali hospiti praebere obsequium*, *manens* wird *permanens*, *delphini carnis* wird *delphininae carnis*, *verbum domini* wird *verbum vitae*, *ad celum efferri* wird *ad gaudia ferri*, *missam celebranti* wird *missas celebranti* – lauter Änderungen ohne eigentlich stilistischen Wert, Variationen. An anderen Stellen freilich hat er den Ausdruck glatter, klassischer gemacht, kraß Spätlateinisch-frühmittelalterliches ausgeschieden: *nunquam iterum in hoc seculo . . . nos invicem erimus visuri* schreibt das Futur verdoppelnd die ältere Vita; dagegen Beda *non ultra nos invicem in hoc seculo videbimus*. Schwankend bleibt er gegenüber den Besonderheiten lateinischer Bibelsprache; er merzt sie einerseits aus *(mulier quasi de somno surgens* wird *mulier expergefacta de somno)*, bringt sie aber auch neu in den Text. Ein einfaches *surge et gaude* der älteren Vita formt Beda um in die echt biblische Figura etymologica *surge . . . gaudio gaude*.

[168] Dies hat H. HAHN, *Bonifaz und Lul*, Leipzig 1883, p. 175 sqq., dazu veranlaßt, in Herefrid den Autor der älteren Vita zu vermuten; dagegen mit guten Gründen COLGRAVE, *Two Lives*, p. 12.

[169] Beda, Vita II S. Cuthberti c. 38, ed. COLGRAVE, p. 280.

erst da ein, wo er mit einem Vergleichsbeispiel aus der Augustinusvita des Possidius (c. 38) zu den *ultima mandata* Cuthberts (c. 39) kommt[170].

Bedas stilistische Vorstellungen sind, wie die verschiedenartige Behandlung seiner Vorlagen zeigt, noch nicht so geschlossen, wie es zwei Generationen später bei Alkuin der Fall sein wird. Er experimentiert mit verschiedenen Stilformen. Man kann das auch an seiner Stilisierung der Kapitelüberschriften beobachten. Beim Anonymus von Lindisfarne beginnen alle *capitula* mit der Präposition *De* (wie in Adamnans *Vita S. Columbae*). Er konstruiert das Kapitelsignal *De* teils nominal (II 1 *De primordio vite eius . . .*), teils pronominal mit folgendem Nebensatz (II 2 *De eo, quod angelo ministravit . . .*). Beda hat in der Vita metrica diese Art vermieden und seine Überschriften als indirekte Frage (metr. 1 *Quomodo puer dei . . . sit . . . admonitus*), Stichwort (metr. 21 *Prophetia eiusdem de vita Ecgfridi . . .*) oder einfachen Satz formuliert (metr. 23 *Uxorem comitis . . . sanavit*). Das war ihm später offenbar nicht mehr gut und einheitlich genug: In seiner Prosafassung der Cuthbertvita hat er alle 46 Kapitelüberschriften als indirekte Fragen konstruiert – nebenbei ein grammatisches Exercitium im Konjunktiv Perfekt.

7. DIE VITA S. CEOLFRIDI UND BEDAS HISTORIA ABBATUM

Bedas Venerabilis war nicht der einzige lateinische Schriftsteller seines Landes und seiner Zeit. Aber alle seine Zeitgenossen sind in den Schatten seiner Größe geraten und darin teilweise verschwunden. Ein Beispiel dafür bietet die *Vita S. Ceolfridi*, die zwischen 716 und 725 entstanden ist[171]. Beda hat diese Vita zu seiner *Historia abbatum* umgestaltet. Nur einem Kopisten, der mit Bedas *Historia abbatum* allein nicht zufrieden auch noch die Vorlage dazuschrieb[172], verdanken wir es, daß das Werk erhalten blieb. Der lange Schatten Bedas wirkt bis in die modernen Ausgaben[173] der *Vita S. Ceolfridi*, indem sie nicht unter ihrem richtigen Namen, sondern unter einem aus Beda abgeleiteten Titel «Hi-

[170] Vita II S. Cuthberti c. 37 *Tribus ebdomadibus* (ed. COLGRAVE, p. 272, lin. 3) bis c. 38 *molestia carere* (p. 280, lin. 25) ist m. E. Herefrids originaler oder kaum retuschierter Text.

[171] ed. PLUMMER als Anhang zu seiner Ausgabe der Historia ecclesiastica Bedas t. 1, p. 388-404: «Historia Abbatum auctore Anonymo».

[172] London, BL Harl. 3020, saec. X.

[173] und in die neueste Literatur: J. MCCLURE, «Bede and the life of Ceolfrid», *Peritia* 3, 1984, p. 71-84, glaubt, daß die Vita S. Ceolfridi von Beda selbst geschrieben und dann um 730 zur Historia abbatum umgearbeitet worden wäre.

storia abbatum auctore anonymo» gedruckt wird. Ihr Verfasser gibt sich wohl in der Erzählung von einer verheerenden Seuche in Jarrow zu erkennen[174]:

Porro in monasterio, cui Ceolfridus praeerat, omnes qui legere vel praedicare vel antifonas ac responsoria dicere possent, ablati sunt excepto ipso abbate et uno puerulo, qui ab ipso nutritus et eruditus nunc usque in eodem monasterio presbyterii gradum tenens iure actus eius laudabiles cunctis scire volentibus et scripto commendat et fatu.

«In dem Kloster, dem Ceolfrid vorstand [Jarrow], wurden alle, die lesen, predigen oder Antiphonen und Responsorien singen konnten, dahingerafft mit Ausnahme des Abtes selbst und eines kleinen Jungen, der von ihm erzogen und unterrichtet wurde, heute noch im Rang eines Priesters in demselben Kloster lebt und mit Recht *seine lobwürdigen Taten* allen, die es wissen wollen, *schriftlich und mündlich mitteilt.*»

Der Biograph Ceolfrids war also Mönch in Jarrow, dem Kloster Bedas. Er hat seine Aufgabe historisch aufgefaßt. Sein Anliegen ist die «Erinnerung an unseren ehrwürdigsten Vater und Vorgesetzten» (*memoria reverentissimi patris et praepositi nostri*, c. 1). Ceolfrid wird mit 18 Jahren Mönch in einem Kloster, das sein Bruder regiert, und geht zum Schriftstudium nach Irland (*discendarum studio scripturarum Hiberniam secedens*, c. 2). Er begegnet Wilfrid von York, kommt nach Ripon, Kent und Ostanglien, bis er dem weitgereisten Benedikt Biskop begegnet und mit ihm Wearmouth gründet (a. 674; c. 7). Ceolfrid ist Prior des neuen Klosters, aber noch fällt es ihm schwer, am selben Ort zu bleiben. Benedikt Biskop nimmt ihn mit auf eine seiner Reisen nach Rom (c. 9):

Facta autem citissime basilica operis eximii atque in honorem beati Petri apostoli dedicata reverentissimus abbas Benedictus Romam ire disposuit, ut librorum copiam sanctorum, reliquiarum beatorum martyrum memoriam dulcem, historiarum canonicarum picturam merito venerandam, sed et alia, quae consuerat, peregrini orbis dona patriam referret, maxime magistros, qui iuxta ritum Romanae institutionis ordinem cantandi et ministrandi in ea, quam nuper fundaverat aecclesia, docerent.

«Als aber sehr schnell die Basilika in hervorragender Arbeit errichtet und zu Ehren des seligen Apostels Petrus geweiht war, entschloß sich der sehr ehrwürdige Abt Benedikt, nach Rom zu gehen, um eine Menge heiliger Bücher, schöne Reliquienerinnerungen an die seligen Martyrer und verehrungswürdige Bilder der kanonischen Geschichten und, wie gewohnt, auch andere Gaben des fernen Erdkreises ins Vaterland zu bringen, vor allem Lehrer, die nach dem Ritus römischer Einrichtung die Ordnung des Gesangs und Dienstes in der eben gegründeten Kirche lehren sollten.»

König Egfrid von Northumbrien, der das Land für das Peterskloster Wearmouth gestiftet hat, macht acht Jahre später noch einmal eine große Schenkung, mit der Benedikt das Pauluskloster Jarrow gründet (a. 682; c. 11). Die beiden Klöster sollen beisammen bleiben. Benedikt will als Gründer bestimmen und

[174] Vita S. Ceolfridi c. 14, ed. PLUMMER t. 1, p. 393.

doch von den Geschäften entlastet sein; deshalb experimentiert er mit verschiedenen Formen der Leitung. Nach Benedikts Tod (690?) wird Ceolfrid Abt über beide Klöster (c. 16). Ein Symbol für das Gedeihen des Doppelklosters unter Ceolfrid ist die Herstellung dreier Bibeln in je einem Band, eine im VII. und frühen VIII. Jahrhundert einzigartige Leistung der Schreib- und Buchkunst (c. 20):

Et bibliothecam, quam de Roma vel ipse vel Benedictus adtulerat, nobiliter ampliavit, ita ut inter alia tres pandectes faceret describi, quorum duo per totidem sua monasteria posuit in aecclesiis, ut cunctis, qui aliquod capitulum de utrolibet testamento legere voluissent, in promtu esset invenire, quod cuperent; tertium autem Romam profecturus donum beato Petro apostolorum principi offerre decrevit.

«Und die Bibliothek, die er selbst wie auch Benedikt aus Rom herbeigebracht hatte, ließ er großartig wachsen, nämlich indem er unter anderem drei Pandekten schreiben ließ, von denen er zwei in den Kirchen seiner beiden Klöster auflegte, daß jeder, der irgendein Kapitel aus dem Alten oder Neuen Testament lesen wollte, auf den ersten Griff finden konnte, was er wünschte. Das dritte Exemplar aber beschloß er, als Geschenk für den seligen Apostelfürsten Petrus auf die Reise nach Rom mitzunehmen.»

Der Wandertrieb ist weder durch die Romreise mit Benedikt Biskop gesättigt noch durch die lange Stabilitas loci abgestumpft. Im 74jährigen Ceolfrid schießt er jäh auf. Bevor es zu spät ist, will er noch einmal nach Rom und «dort ledig der Sorgen dieser Welt» betend sein Ende erwarten. Die Gestalt des Bruders taucht auf, der ihm ins *spontaneum exsilium* vorausgegangen ist (c. 21). Ceolfrid bereitet eine Gesandtschaft nach Rom vor (c. 22), sagt aber erst im letzten Augenblick, daß er selbst mitgeht. Es ist kurz vor Pfingsten. Abt Ceolfrid läßt sich nicht einmal erweichen, in seinen Klöstern das hohe Fest zu feiern. Rasch nimmt er Abschied in Jarrow und Wearmouth – «sei es aus brennender Wanderlust oder Überdruß an den trauernden Brüdern» (c. 25) – und überläßt den Mönchen die Wahl des Nachfolgers. Er reist wie ein König mit einem Gefolge von 80 Mann (c. 34); noch unglaublicher klingt die Zahl von 600 Mönchen, die er in seinen beiden Klöstern zurückläßt (c. 33). Die Kunde von der glücklichen Wahl des Nachfolgers erreicht ihn noch in England (c. 29); ein Brief des Nachfolgers an den Papst wird eingerückt (c. 30). Es folgen tagebuchartige Daten von der Reise durch Gallien (c. 32), die für Ceolfrid am 25. September 716 in Langres endet (c. 35). Er stirbt und wird dort begraben; ein Teil der Gruppe bleibt am Grab zurück, die übrigen bringen den Bibelpandekten nach Rom. Dies ist der jetzt in Florenz aufbewahrte «Codex Amiatinus», die älteste vollständige Handschrift der Vulgata. Der Anonymus von Jarrow überliefert den Widmungstitulus[175].

[175] inc. *Corpus ad eximii merito venerabile Petri*. Der Titulus im Codex Amiatinus ist im IX. Jahrhundert verfälscht worden (cf. F. STEFFENS, *Lateinische Paläographie*, Berlin/Leipzig ²1929, tab. 21). Das Rätsel des Textes ist erst seit der Wiederentdeckung der Vita S. Ceolfridi ganz gelöst.

Beda hat aus der *Vita S. Ceolfridi* eine *Vita beatorum abbatum Benedicti, Ceolfridi, Eosterwini, Sigfridi atque Hwaetberhti* in zwei Büchern gemacht[176]. Vergleicht man Titel und Programm der beiden Arbeiten und berücksichtigt man dazu die Stellung, die Beda selbst in seinem Werkekatalog für seine Abtgeschichte gewählt hat, dann glaubt man schon nach kurzem Zusehen erkennen zu können, daß Beda einen «Schritt zur Geschichtsschreibung» getan habe.

Prüft man aber die Punkte, in denen sich Biographie (Hagiographie) und Historiographie unterscheiden, so bleibt nahezu nichts mehr, was diese naheliegende Vermutung stützen könnte. Der mittelalterliche Geschichtsschreiber schreibt üblicherweise breiter als der Vitenautor: Bedas Abtgeschichte entspricht im Umfang fast auf die Zeile genau der *Vita S. Ceolfridi*. Der Historiograph ist auf Daten angewiesen, der Biograph kann sie entbehren: Es ist kein Plus an Daten und Zeitangaben bei Beda gegenüber dem Anonymus von Jarrow festzustellen. Der christliche Geschichtsschreiber rückt gern Dokumente ein: Der Anonymus hat deren drei (zwei Briefe und den Widmungstitulus des «Codex Amiatinus»), Beda reduziert das Material auf einen Brief. Der Geschichtsschreiber fügt an dramatischen Stellen große Reden ein; unsere beiden Autoren verzichten darauf. Der Biograph rundet seine Darstellung durch Erzählungen über Geburt und Tod ab; der Historiograph konzentriert sich auf die Werke des tätigen Lebensalters: Beide Autoren erzählen von Geburt und Tod der Haupthelden; die Andeutung von wunderbaren Ereignissen nach dem Tod – Licht und Wohlgeruch – hat nur die *Vita S. Ceolfridi*. Summa: Es gibt unter historiographischen Gesichtspunkten keinen Unterschied zwischen *Vita S. Ceolfridi* und Bedas *Historia abbatum*. Beda hat im Dokumentarischen ein Minus, das dadurch «aufgewogen» wird, daß er auf den hagiographischen Schluß der Ceolfridvita verzichtet. Am Ende ist die Bilanz ausgeglichen. Bedas Umarbeitung ist so viel und so wenig Geschichtsschreibung wie ihre Vorlage.

Lag das Movens der Überarbeitung Bedas im Stilistischen? Der anonyme Verfasser der *Vita S. Ceolfridi* schreibt ein gepflegtes Latein ohne Härten, aus dem Beda manchmal Junkturen übernimmt[177]. Nur gelegentlich macht Bedas Überarbeitung den Eindruck einer Stilisierung, etwa im dreimaligen Gebrauch der Klimax vom Typ «Phasen der Handlung»[178].

[176] ed. PLUMMER, *Venerabilis Baedae Historia ecclesiastica* t. 1, p. 364-387.

[177] Die Übernahmen aus der Vita S. Ceolfridi sind in PLUMMERS Ausgabe der Historia abbatum kursiviert.

[178] Historia abbatum c. 5 *(postulavit, accepit, adtulit)*, c. 15 *(fundavit, perfecit, rexit)*, c. 18 *(didicit, rescripsit, retulit)*. Klassisches Beispiel für diese Figur ist *Veni, vidi, vici* (Sueton, Divus Iulius c. 37).

Der maßgebende Gesichtspunkt für die Überarbeitung der *Vita S. Ceolfridi* scheint stofflich-dispositiver Art gewesen zu sein. Die Ceolfridvita steht unter dem Bann der erregenden letzten Peregrinatio Ceolfrids. Sein Tod unterwegs wird gleich zweimal erzählt. Die Geschichte der Klöster Wearmouth und Jarrow ist zugleich mit dem Leben Ceolfrids geschildert – notwendigerweise, da Ceolfrid von Anfang an bei den Gründungen mitgewirkt hat. Aber die Perspektive der Vita mochte einige Jahre nach seinem Tod zu subjektiv erscheinen; der eigentliche Gründer und Organisator von Wearmouth und Jarrow geriet durch sie allzusehr in die Rolle des zweiten Mannes, da er doch der erste und wichtigste war.

Hier rückt Bedas *Historia abbatum* die Proportionen zurecht. Zuerst kommt die Lebensgeschichte Benedikt Biskops, dann die Ceolfrids. Das Werk wird in zwei Bücher geteilt; der Schnitt liegt bei der Übergabe des Abbatiats an Ceolfrid. Die Geschichte der übrigen Äbte, die Biskop zu seiner Entlastung einsetzte, ist in das erste Buch eingeflochten; der Nachfolger Ceolfrids wird am Ende des zweiten Buches erwähnt (das Beda dennoch biographisch mit Ceolfrid abschließt). Bedas Überarbeitung ist ebenso wie die Vorlage in sich abgeschlossen; die *Historia abbatum* ist nicht auf Fortsetzung hin angelegt. Sie ist kein Katalog, sondern wie die Vorlage Biographie: Doppelbiographie mit einer Verschiebung des Gewichts der Darstellung von Ceolfrid auf Benedikt Biskop, den Gründer. Da Beda den Umfang des Werks beibehalten wollte, mußte er viele Details aus dem Leben Ceolfrids opfern. Zugleich mit dessen Figur tritt das irische Element[179] in der Frühgeschichte von Wearmouth und Jarrow zurück; mit dem neuen Akzent auf Benedikt Biskop[180] wird in der Erinnerung des Doppelklosters das Mittelmeerische betont. Ceolfrid hatte in Irland studiert, Biskop in Lérins! Die sechs Romreisen Biskops und ihr unermeßlicher kultureller Gewinn sind bei Beda ausführlich geschildert. Wir können eine ähnliche Verschiebung vom Nördlichen zum Südlichen beobachten wie in Bedas Prosabearbeitung der Cuthbertvita. Die jähe Spontaneität der Entschlüsse Ceolfrids ist Beda keines Gedenkens mehr wert. Dafür entschädigt er mit seiner Kunst der beseelten Miniatur[181]. Der anonyme Mönch von Jarrow schreibt Berichtstil und läßt die Taten für sich sprechen; Beda erzählt mit Wärme und Anteilnahme. Der sterbende Benedikt Biskop und der ebenfalls dem Tode nahe Abt Sigfrid nehmen ergreifend voneinander Abschied (c. 13). Großartig schildert Beda, wie nach der

[179] Es ist bekannt, daß Beda in der Kirchengeschichte das Irische teilweise ausblendet: Der Irenapostel Patrick kommt nicht vor.
[180] Seine *spiritalia gesta* hat Beda auch in einer Predigt zum Gedenktag *S. Benedicti Biscopi* erzählt: Homelia I 13, ed. Hurst, CC 122, 1955, p. 88-94.
[181] cf. Wolpers, *Die englische Heiligenlegende des Mittelalters*, 1964, p. 95 sq.

kalten Winternacht des letzten Leidens der heitere helle Tag der ewigen Seligkeit anbricht: *Nox ruit hibernis algida flatibus diem mox sancto nascitura aeternae felicitatis, serenitatis et lucis* «Die kalte Nacht zieht dahin mit Winterstürmen; sie bringt dem Heiligen herauf den Tag des ewigen Glücks, der Heiterkeit und des Lichts» (c. 14). Die Mönche begleiten den letzten Kampf Benedikt Biskops mit Psalmengesang. Seine Seele verläßt den Leib, da die Brüder beim 82. Psalm sind, *Deus, quis similis erit tibi?* Dies wird als eine Prophetia psalmi verstanden, daß die Seele den Sieg errungen hat.

Trotz dieser Schönheiten wäre es mit Plummer «matter for regret had Bede's works supplanted wholly the works of his predecessors»[182]. Wir hätten ein viel flacheres Bild von Ceolfrid, wenn wir ihn nur aus Bedas *Historia abbatum* kennen würden. Im Hinblick auf die Vorlage hat Beda ein frühes Muster der «klassischen Dämpfung» (Leo Spitzer) geliefert. Für sich betrachtet ist Bedas Abtgeschichte ein gelungener Versuch, die Anfänge eines Klosters in Form einer Doppelbiographie darzustellen. Unmittelbare Vorbilder fehlen[183]. Den Rahmen bildet die in der christlichen Biographie verbreitete gruppenbiographische Tendenz. Vergleichbare spätere Biographien sind Hugeburcs Doppelbiographie der Brüder Willibald und Wynnebald und Eigils *Vita S. Sturmi*, in der die Gründung Fuldas (744) mit Bonifatius und Sturmi als Hauptpersonen erzählt wird.

8. WEITERE BIOGRAPHISCHE ARBEITEN BEDAS: VITA S. FELICIS NOLANI, VITA ET PASSIO S. ANASTASII PERSAE, MARTYROLOGIUM

Ein Formexperiment unternahm Beda mit den Felixgedichten von Paulinus v. Nola. Der gelehrte Gallier Paulinus, Bischof von Nola in Kampanien (409 bis 431), schrieb vom Jahr 395 an mindestens 14 Jahre lang jährlich zum Fest des hl. Felix v. Nola am 14. Januar ein Gedicht. Diese *Carmina natalicia* «Geburtstagsgedichte» (denn der Todestag ist für den Christen der wahre Geburtstag) sind als ein wohlkomponierter Strauß christlicher Poesie handschriftlich für sich überliefert worden; die moderne Editionstechnik hat den Strauß zerpflückt und die *Carmina natalicia* hier und dort in einen künstlichen Zusammenhang eingebunden. So kommt es, daß man dieses im Mittelalter verbreitete kleine Buch nicht mehr unter seinem Namen kennt und in seiner vom Dichter gewoll-

[182] Plummer, *Historia ecclesiastica* t. 1, p. XLVII.
[183] Am ehesten vergleichbar sind Vita patrum Iurensium und Vita abbatum Acaunensium, siehe *Band I*, p. 277.

ten Form liest, sondern allenfalls aus den Editionen rekonstruiert. Beda hat die *Carmina natalicia* noch als ein geschlossenes Werk, als metrisches Heiligenleben, gelesen und in einer Reihe gesehen mit Prudentius, Paulinus v. Périgueux und Venantius Fortunatus, den Poetae christiani der Spätantike, die christliche Biographien in Versen schufen. Der Zyklus auf Felix v. Nola umfaßt folgende Gedichte[184]:

nr.	Jahr	Zahl der Verse[185]	moderne Numerierung[186]	Thema
1	395	39	XII	Bitte um glückliche Fahrt nach Nola
2	396	36	XIII	Dank dafür
3	397	135	XIV	Das Felixfest in Nola
4	398	361	XV	Felix' Lebensgeschichte
5	399	299	XVI	
6	400	468	XVIII	Begräbnis und Wunder des Heiligen
7	401	335	XXIII	Wunder des Heiligen
8	402	429	XXVI	
9	403	647	XXVII	Bau der Kirche
10	404	325	XXVIII	
11	405	730	XIX	Der Heiligen- und Reliquienkult
12	406	444	XX	Wunder des Heiligen
13	407	858	XXI	Der Schutzheilige des Paulinus
14	?	35	XXIX	panegyrische Fragmente

Aus diesen mehr als fünftausend Versen zum Ruhm des heiligen Felix hat Beda eine schmale Prosavita von fünf Migneseiten gemacht. Er hat im wesentlichen Carmen natalicium 4 und 5 (Felix' Lebensgeschichte) umgesetzt und aus der Fülle der Wunder mit sicherem Griff zwei besonders anschauliche von einem Rinderdiebstahl (aus Carmen natalicium 6) und dem Brand einer Kirche (aus nat. 10) ausgewählt. Das eine Wunder huldigt der Kraft des Heiligen, das andere dem Schöpfer des Felixkultes und Dichter Paulinus.

[184] Wir folgen in der Numerierung EBERT, *Allgemeine Geschichte der Literatur des Mittelalters* t. 1, ²1889, p. 301 sqq. Bedas Exemplar hatte eine etwas abweichende Folge, die zu rekonstruieren wäre. Zur Datierung SCHANZ, *Geschichte der römischen Litteratur* t. 4/1, ²1914, p. 266, n. 2.

[185] Die Zahl der Verse ist angegeben nach der Ausgabe von W. HARTEL, *CSEL* 30, 1894. Die Verse sind Hexameter außer im Polymetrum nr. 13, wo das Metrum wechselt: Hexameter, iambische Trimeter, Distichen, Hexameter.

[186] HARTEL, *CSEL* 30.

Warum hat Beda sich der Mühe unterzogen, aus dem Verspanegyrikus im Umfang eines Epos die Vita herauszuziehen? Eine Erklärung steht in seinem Prolog[187]:

Felicissimum beati Felicis triumphum, quem in Nola Campaniae civitate domino adiuvante promeruit, Paulinus eiusdem civitatis episcopus versibus hexametris pulcherrime ac plenissime descripsit; qui quia metricis potius quam simplicibus sunt habiles lectoribus, placuit nobis ob plurimorum utilitatem eandem sancti confessoris historiam planioribus dilucidare sermonibus eiusque imitari industriam, qui martyrium beati Cassiani de metrico opere Prudentii in commune apertumque omnibus eloquium transtulit.

«Den sehr glücklichen Triumph, den der selige Felix mit Hilfe des Herrn in der Stadt Nola in Kampanien verdiente, hat Paulinus, Bischof derselben Stadt, in Hexametern von großer Schönheit und Fülle beschrieben. Da diese Verse eher für die metrisch gebildeten als die einfachen Leser geeignet sind, haben wir beschlossen, zum Nutzen sehr vieler die Geschichte des heiligen Bekenners in einfacherer Rede darzustellen und die Mühewaltung dessen nachzuahmen, der das Martyrium des seligen Cassian aus dem metrischen Werk des Prudentius in die allgemeine und allen offene Rede [der Prosa] übertrug.»

Beda folgt also dem Vorbild eines Ungenannten, der den Cassianhymnus des Prudentius (Peristephanon IX) zu einer Prosavita umgeformt hat[188]. Wir brauchen nicht daran zu zweifeln, daß er «den einfachen Lesern» einen Dienst erweisen wollte; vielleicht dachte man auch an eine Verehrung des hl. Felix v. Nola in England. Der Kult mancher italienischer – und besonders kampanischer – Heiligen ist damals über die regen englisch-italienischen Beziehungen nach Norden gewandert[189]. Aber das ist nicht alles, was zum Verhältnis Beda – Paulinus Nolanus zu sagen ist. Es ist *De arte metrica* zu erwähnen, das kleine Lehrbuch, mit dem Beda (nach Aldhelm) die metrische Kunst in der abendländischen Schule des Nordens neu verankert hat. Charakteristisch für dieses Werk (und neu gegenüber Aldhelm) ist, daß es seine Beispiele mit Vorliebe aus den spätantiken christlichen Dichtern nimmt. Der antik-klassische Hintergrund der

[187] Beda, Vita S. Felicis, *Migne PL* 94, col. 789.

[188] Es handelt sich um die kurze, bei MOMBRITIUS, *Sanctuarium* t. 1, 1910, p. 280 gedruckte Passio des hl. Cassian v. Imola (*BHL* nr. 1626, Cassianus ludimagister – nicht zu verwechseln mit dem Gerichtsschreiber Cassian, der in Mauretanien ein denkwürdiges Martyrium erlitten hat, *BHL* nr. 1636, cf. *Band I*, p. 105 sq.). Die von Beda genannte Prosapassion des Cassian v. Imola ist «seit dem 9. Jh. in zahlreichen Lektionarien der Diözese Ravenna … zu finden», M. BLESS-GRABHER, *Cassian von Imola*, Bern 1978, p. 75.

[189] cf. K.-E. GEITH, *Priester Arnolts Legende von der heiligen Juliana*, Diss. Freiburg i. Br. 1965, p. 8 sqq. und 99 sqq. W. B., «Zur lateinischen und deutschen Juliana-Legende», *Studi Medievali* III 14, 1973, p. 1003 sqq.

schulmäßigen lateinischen Dichtkunst wird ausgewechselt gegen einen neuen spätantik-christlichen Hintergrund. Eine Klassikerwelt der Poetae christiani wird aufgebaut. In ihr nimmt Paulinus von Nola einen prominenten Platz ein; aus seinem poetischen Oeuvre ist es besonders der Felixzyklus, den Beda zitiert. Wer *De arte metrica* las, wurde also nachdrücklich auf die *Carmina natalicia* hingewiesen. Für diesen Teil der Leserschaft Bedas war die *Vita S. Felicis* mit ihren hübschen Geschichten (Eine Spinne zieht eilends ein Netz vor das Versteck des Heiligen und bringt dadurch die Verfolger davon ab, den letzten entscheidenden Schritt zu tun[190]) eine inhaltliche Einführung und ein thematischer Anreiz, das große und anspruchsvolle Hagiographicum des Paulinus zu studieren.

Eine andere Art der Umarbeitung leistete Beda bei der *Vita et passio S. Anastasii Persae*. Wir wissen von dieser Arbeit aus dem Werkkatalog am Schluß der *Historia ecclesiastica*: «Das Buch des Lebens und Leidens des heiligen Anastasius, das schlecht aus dem Griechischen übersetzt und noch schlechter von einem Unkundigen verbessert war, habe ich, so gut ich konnte, sinngemäß verbessert». Diese Arbeit galt als verloren. Doch hat man jüngst Hoffnung geschöpft, daß sich aus der vielfältigen Überlieferung der *Passio S. Anastasii* doch noch die von Beda bearbeitete Fassung herausfinden läßt[191].

Bedas Interesse an der Anastasiuspassion war sicher historischer Art. Die Passio erzählt vom Raub des heiligen Kreuzes aus Jerusalem durch den Perserkönig Chosroes II. (614) und seine Rückgewinnung durch den Heldenkaiser Heraclius (628), Ereignisse, die die Christenheit erschütterten. Das Fest Kreuzerhöhung (14. IX.) hat im Abendland die Erinnerung daran festgehalten. Der Kult des christlichen Persers Anastasius hat sich vom griechischen Vincentius- und Anastasiuskloster im Süden Roms (Tre Fontane) rasch verbreitet und ist von da nach England gekommen, vielleicht schon durch den 668 von Rom nach Canterbury entsandten Griechen Theodor[192].

Die wichtigste biographische Arbeit Bedas wurde das *Martyrologium*[193].

---

[190] Beda, Vita S. Felicis, *Migne PL* 94, col. 793 mit einem Zitat nach Paulinus, carm. XVI, 147 sq.

[191] Siehe o. p. 161, n. 110.

[192] W. B., *Griechisch-lateinisches Mittelalter*, p. 115.

[193] Beda, Martyrologium. Die Lage für den potentiellen Leser charakterisiert Brunhölzl, *Geschichte der lateinischen Literatur*, p. 541: «Grundlegend ist die Untersuchung von Henri Quentin, Les martyrologes historiques du moyen âge. Paris 1908, p. 17-119; der hierin p. 57-111 neu edierte Text ist, da Qu. rein historische Ziele verfolgt, nach den Erfordernissen der Quellenuntersuchung zerpflückt und willkürlich umgestellt, vermittelt also keine Vorstellung von dem originalen Werk.

Grundlage war das sog. *Martyrologium Hieronymianum*[194], ein kalendarisches Verzeichnis der Todestage von Heiligen, das für die Heiligenverehrung im Abendland maßgebend wurde. Beda faßte den Gedanken, dieses Datengerippe mit dem Fleisch und Blut der Geschichte zu umkleiden, und begründete so die Tradition der «historischen Martyrologien». Bei über hundert Heiligennamen fügte er kleine historische Charakteristiken hinzu, die Farbe und Stimmung in das Verzeichnis der Daten, Namen und Orte brachten. Eine Liste wurde ein Werk der Literatur. Auch hier hat Beda *umgeformt*, biographische Texte, die er in erstaunlicher Fülle kennengelernt hat, in eine neue, reduzierte Form gebracht. Hier mündet seine biographische Arbeit in liturgische «Heiligenforschung».

Beda hat sein Martyrolog als einen Zielpunkt seiner biographischen Arbeit gesehen. In *Historia ecclesiastica* V 24 kommen die Biographien in folgendem Zusammenhang vor[195]:

Item de historiis sanctorum: Librum vitae et passionis sancti Felicis confessoris de metrico Paulini opere in prosam transtuli. Librum vitae et passionis sancti Anastasii male de Greco translatum et peius a quodam inperito emendatum, prout potui, ad sensum correxi. Vitam sancti patris monachi simul et antistitis Cudbercti et prius heroico metro et postmodum plano sermone descripsi.

Historiam abbatum monasterii huius, in quo supernae pietati deservire gaudeo, Benedicti, Ceolfridi et Huaetbercti in libellis duobus.

Historiam ecclesiasticam nostrae insulae ac gentis in libris V.

Martyrologium de nataliciis sanctorum martyrum diebus; in quo omnes, quos invenire potui, non solum qua die, verum etiam quo genere certaminis vel sub quo iudice mundum vicerint, diligenter adnotare studui.

Der letzte, dem *Martyrologium* gewidmete, Abschnitt ist ein kleiner Ersatz für ein beim Text selbst fehlendes Vorwort. Bedas Programm stimmt frappant mit dem des Ps. Hieronymus überein, der im Vorwort zum *Martyrologium Hieronymianum* schrieb, Konstantin habe archivalische Nachforschungen im ganzen Römerreich über die Martyrer veranlaßt und feststellen lassen, durch wen, wo, wann und wie *(a quo iudice in qua provincia vel civitate quo die quave passione)*[196] sie umgekommen seien. Dieses angeblich dem *Martyrologium Hieronymianum* zugrundeliegende Material sammelte nun Beda neu: nicht in den Archiven, sondern in den Bibliotheken, indem er die Passiones und Vitae nach den Umständen befragte. Das «historische Martyrolog» ist als Rekonstruktion einer (fiktiven) archivalischen Recherche entstanden.

Die Ausgabe von Henschen und Papebroch in den Acta sanctorum Mart. II, p. V-XLII, und Migne PL 95, col. 799-1148 sind unbrauchbar.»

[194] *Band I*, p. 149-151.

[195] ed. Plummer, t. 1, p. 359.

[196] *Acta SS* Nov. t. 2/2, 1931, p. 1. Cf. *Band I*, p. 150.

Überblickt man den die Biographien nennenden Ausschnitt aus dem Werkkatalog Bedas, so scheint die Reihenfolge eine doppelte Richtung anzudeuten: Geschichte *(Historia ecclesiastica gentis Anglorum)* und Kult *(Martyrologium)*. Unausgesprochen bleibt das dritte Anliegen: die Schule.

Rückblick auf Bedas Biographik. Alle biographischen Arbeiten Bedas sind Umformungen. Aus dem Cuthbertstoff macht er zwei neue Cuthbertviten (in Versen und in Prosa), aus dem Ceolfridstoff die erste englische Klostergeschichte in Gestalt einer Abtreihe, aus den Felixgedichten des Paulinus eine Vita, aus der griechischen Anastasiusvita eine lateinische, aus dem kalendarischen Martyrologium ein biographisches. Er schreibt Prosa in Verse um und umgekehrt, übersetzt von einer Sprache in die andere, stilisiert und ergänzt. Auf keinem anderen seiner Arbeitsgebiete ist er so als «Grammatiker» tätig – ausgenommen natürlich dem Feld der Schulgrammatik selbst, zu der Beda immerhin drei Werke beigesteuert hat[197]. Das für den Grammatiker charakteristische Üben, Variieren und Korrigieren tritt bei ihm als erstem lateinischen Biographen prominent hervor.

Beda ist ein Vorfahr der karolingischen Renaissance und ihres grammatisch wieder stärker kontrollierten Lateins. An seinem biographischen Werk sind schon die Konsequenzen abzulesen, die die Erneuerung der Schule und die verstärkte Orientierung an den Mustern der Alten für die Gattung Biographie haben wird: Eine Welle von Umstilisierungen und metrischen Fassungen wird die dem Standard nicht entsprechende Vitenliteratur des VII. und VIII. Jahrhunderts bedecken und großenteils verschwinden lassen. Beda ist der erste *große* lateinische Autor, der Latein rein als Schul- und Kultsprache, unbeeinflußt von der ins Romanische absinkenden Volkssprache, gelernt hat. Er ist nie in einem «romanischen» Land gewesen; sein Lebenskreis um das Doppelkloster von Wearmouth und Jarrow in Northumbrien ist so eng wie der Immanuel Kants um Königsberg. Aber sein Geist ist weiter als der des Weitestgereisten: durch die lateinischen Bücher, die in vorzüglichen Exemplaren seit dem Jahr 596 in einer damals schon drei bis vier Generationen dauernden Kulturbewegung von Rom und Unteritalien direkt nach England kamen. Aus diesen Büchern hat er zeit seines Lebens gelernt. *Semper aut discere aut docere aut scribere dulce habui* «Immer war es mir angenehm zu lernen, zu lehren oder zu schreiben», so lautet

[197] De orthographia (mit Erläuterungen von Abkürzungen, Konjugations-, Deklinations- und Genusproblemen unter Beigabe von viel griechischen Parallelen), De arte metrica und De schematibus et tropis. Muster der hier vertretenen Latinität ist vor allem die christliche Spätantike; die zeitlich jüngste (vielberufene) Autorität ist Gregor d. Gr. Die drei kleinen Lehrbücher sind nunmehr bequem zugänglich in CC 123 A, 1975.

sein Selbstzeugnis am Ende der Kirchengeschichte Englands[198]. Beda schreibt Latein als Kunstsprache des Mittelalters, als im wesentlichen aus Büchern gelerntes Latein.

Er ist nicht der erste, der sich in dieser Situation befindet. Adamnan und Aldhelm zum Beispiel sind ihm vorausgegangen. Diese beiden ebenfalls bedeutenden, wenn auch nicht zu Bedas Weltruhm gelangten lateinischen Schriftsteller sind schon «Mittellateiner» in dem Sinne, daß Latein nicht ihre Muttersprache ist, sondern Kult-, Schul-, Staatssprache, eine an Bedeutung der Muttersprache nahe kommende Fremdsprache, «Vatersprache», wie man gesagt hat[199]. Auch für sie sind schon Grammatiken als Hilfsmittel zur Erlernung und Kontrolle des Lateinischen wichtig. Aldhelm hat sich mit seinem Werk *De metris et enigmatibus ac pedum regulis*[200] in ein schwieriges Gebiet der lateinischen Grammatik gewagt, als erster Sproß eines germanischen Volkes, wie er stolz in seinem Nachwort an König Aldfrith von Northumbrien (685-705) sagt[201]. Gleichzeitig mit ihm oder wohl eher noch etwas früher sind keltische Iren als grammatische Schriftsteller tätig. «Nicht weniger als acht Grammatik-Handbücher sicher irischer Herkunft sind uns aus dem VII. und VIII. Jahrhundert überliefert»[202] – drei oder vier davon sind vor oder um 700 zu datieren[203]. Die insulare «grammatische Bewegung» um 700 ist kein unerklärliches Phänomen. Sie ist die Begleiterscheinung der Konsolidierung des Lateinischen in keltischen und germanischen Ländern. Sie wirkt auf den lateinischen Stil insofern, als sie das Latein wieder fester an die Norm bindet. Bedas latenter Klassizismus hat seine

[198] Historia ecclesiastica V 24. Bedas berühmtes Dictum ist vorformuliert in Ferrandus, Vita S. Fulgentii c. 16 (*Band I*, p. 240) und Adamnan, Vita S. Columbae, praef. II (*Per annos XXXIV insulanus miles conversatus nullum etiam unius horae intervallum transire poterat, quo non aut orationi aut lectioni vel scriptioni vel etiam alicui operationi incumberet*, edd. ANDERSON/ANDERSON, 1961, p. 186).

[199] W. von den STEINEN, «Das mittelalterliche Latein als historisches Phänomen», *Schweizerische Zs. für Geschichte* 7, 1957, p. 1-27.

[200] ed. EHWALD, *Auct. ant.* t. 15, p. 59-204. Das Werk wird auch als «Epistola ad Acircium» zitiert.

[201] *constat neminem nostrae stirpis prosapia genitum et Germanicae gentis cunabulis confotum in huiuscemodi negotio ante nostram mediocritatem tantopere desudasse*, Aldhelm, De metris c. 142, ed. EHWALD, p. 202.

[202] HOLTZ, *Donat et la tradition de l'enseignement grammatical*, Paris 1981, p. 264.

[203] Die bekannteste dieser frühen irischen Lateingrammatiken ist die Ars Malsachani, ed. B. LÖFSTEDT, *Der hibernolateinische Grammatiker Malsachanus*, Uppsala 1965, p. 173-260. Einen neuen, den angelsächsischen Anteil betonenden Überblick gibt V. LAW, *The Insular Latin Grammarians*, Woodbridge 1982; rec. LÖFSTEDT, *Mlt. Jb.* 20, 1985, p. 261-263.

Wurzeln in dem für seinen Raum und seine Zeit typischen neuen Interesse an Grammatik.

9. STEPHANUS, VITA S. WILFRIDI

Die politischste unter den frühen Biographien Englands ist die *Vita S. Wilfridi*[204]. Sie wurde zwischen 709, dem Todesjahr Wilfrids, und 731, dem «Erscheinungsjahr» von Bedas Kirchengeschichte, von einem Stephanus geschrieben, der wahrscheinlich identisch mit einem Sänger namens Eddius ist und deshalb oft Eddius Stephanus genannt wird. Stephanus hat Wilfrid 30 Jahre lang gekannt und auf zwei seiner drei Romreisen begleitet. Wie der Biograph Ceolfrids hat er insofern als Historiker gearbeitet, als er historisches Material gesammelt und eingerückt hat. Aber wie dieser ist er in den «Sog» Bedas geraten. Die viel besser geschriebene Kirchengeschichte Bedas nahm der *Vita S. Wilfridi* die Leser. Wer sie dennoch las, empfand und empfindet sie mit Wilhelm v. Malmesbury als ein *magnum verborum agmen*[205]. Nur zwei Handschriften aus dem Mittelalter überliefern die Vita. Die moderne Forschung hat sich ihrer mit Sorgfalt angenommen. Aber immer ist die *Vita S. Wilfridi* mehr Gegenstand der historischen Kritik als der literarischen Würdigung geblieben.

Stephanus stellt sich dem Leser im Prolog mit einer Serie von Zitaten aus Antoniusvita, Martinsvita, Victorius Aquitanus *(Cursus paschalis)* und Horaz vor. Wer daraus auf eine einschlägige Belesenheit schließt, fehlt weit. Stephanus hat seine Vorrede samt Zitaten aus der *Vita S. Cuthberti* des Anonymus von Lindisfarne abgeschrieben. Nur das horazische (carm. II 10, 11) *feriuntque summos fulgura montes* hat er hinzugefügt. Aber auch das ist ein Zitat aus zweiter Hand[206].

Wilfrids Leben beginnt mit einem Praesagium in Form eines Feuerwunders: Das Haus seiner Geburt scheint den Außenstehenden zu brennen (c. 1). Als Junge verläßt er wie ein Märchen- oder Sagenprinz die böse Stiefmutter und zieht mit Waffen, Pferden und Knechten aus, sich einen Herrn zu suchen. Am northumbrischen Hof faßt er Liebe zum Mönchsleben und lernt den Psalter

[204] ed. LEVISON, *Merov.* t. 6, p. 193-263; ed. COLGRAVE, *The Life of Bishop Wilfrid by Eddius Stephanus*, Cambridge 1927; ed. Chr. A. MOONEN, *Eddius Stephanus: Het leven van Sint Wilfrid*, s'Hertogenbosch 1946.

[205] Wilhelm v. Malmesbury, Gesta pontificum Anglorum III prol., ed. HAMILTON, 1870, p. 210.

[206] Hieronymus, Hebraicae quaestiones in libro Geneseos, prol. und epist. 108 (Epitaphium S. Paulae), 18.

auswendig. Aber er bleibt noch Laie (c. 2). Dann folgt eine für sein Leben symbolische Tat: Er reist nach Rom. Damals (a. 652) ist «diese Straße für unser Volk noch kein ausgetretener Weg» (*adhuc inattrita via genti nostrae*, c. 3), beeilt sich Stephanus zu sagen. Charakteristisch für Wilfrid ist, daß er sein auswendig gelerntes «Psalterium Gallicanum», das allgemein verbreitet ist, auswechselt gegen das seltene «Psalterium Romanum» (c. 3). Er lernt um auf *römische* Tradition. Die Priesterweihe erhält Wilfrid 663/664 in Ripon bei York (c. 9). Auf der Synode von Whitby im Jahr 664 erringt er einen rhetorischen Sieg über den irischen Abtbischof Colman von Lindisfarne und setzt die römischen Gewohnheiten in Ostertermin und Tonsur durch (c. 10). Im selben Jahr noch wird er als 30jähriger zum Bischof von York gewählt (c. 11) und in Gallien geweiht (c. 12). 45 Jahre lang versieht er sein Amt: in Rom hochangesehen als der Repräsentant der Inseln, in Gallien teils beliebt, teils gehaßt, in Friesland und Teilen Südenglands als Missionar geachtet, im eigenen Land so umstritten, daß er die Hälfte seiner langen Amtszeit im Exil verbringen muß. Dieses bewegte Hin und Her schildert Stephanus in nie wankender Treue zu seinem Herrn, der das Kloster Ripon zu einem Wunder römischer Prachtentfaltung gemacht hat[207]:

Nam in Hrypis basilicam polito lapide a fundamentis in terra usque ad summum aedificatam variis columnis et porticibus suffultam in altum erexit et consummavit. Iam postea perfecta domu ad diem dicationis eius invitatis regibus christianissimis et piissimis Ecgfrido et Aelwino duobus fratribus cum abbatibus praefectisque et subregulis, totiusque dignitatis personae simul in unum convenerunt consecrantes secundum sapientissimum Salomonem domum domino in honorem sancti Petri apostolorum principis dicatam precesque in ea populorum suffragantem. Altare quoque cum bassibus suis domino dedicantes purpuraque auro texta induentes, populique communicantes omnia kanonice compleverunt.

cf. III Rg 8,22
cf. I Esr 3,3

Stans itaque sanctus Vilfridus episcopus ante altare conversus ad populum coram regibus enumerans regiones, quas ante reges pro animabus suis et tunc in illa die cum consensu et subscriptione episcoporum et omnium principum illi dederunt, lucide enuntiavit necnon et ea loca sancta in diversis regionibus, quae clerus Bryttonum aciem gladii hostilis manu gentis nostrae fugiens deseruit. Erat quippe deo placabile donum, quod religiosi reges tam multas terras deo ad serviendum pontifici nostro conscripserunt . . .

cf. III Rg 8,22

Deinde consummato sermone magnum convivium trium dierum et noctium reges cum omni populo laetificantes magnanimes in hostes, humiles cum servis dei inierunt. Addens quoque sanctus pontifex noster inter alia bona ad decorem domus dei inauditum ante seculis nostris quoddam miraculum. Nam quattuor evangelia de auro purissimo in membranis depurpuratis coloratis pro animae suae remedio scribere iussit; nec-

[207] Stephanus, Vita S. Wilfridi c. 17, *Merov.* t. 6, p. 211 sqq.

non et bibliothecam librorum eorum omnem de auro purissimo et gemmis pretiosissimis fabrefactam compaginare inclusores gemmarum praecepit.

«In Ripon errichtete und vollendete er eine Basilika, die vom Fundament in der Erde bis zuoberst aus behauenen Steinen errichtet und von verschiedenen Säulen und Bögen gestützt war. Dann, als das Haus fertiggestellt war, lud er zum Weihetag die sehr christlichen und frommen Könige und Brüder Egfrid [671-685] und Aelfwini [† 679] zusammen mit Äbten, Vorstehern und Unterkönigen ein. Würdenträger aller Art kamen zusammen und weihten wie der sehr weise Salomon das dem Herrn zu Ehren des heiligen Apostelfürsten Petrus gewidmete Haus, damit es die Bitten der Volksscharen darin unterstütze. Auch weihten sie den Altar mit seinen Basen dem Herrn und bekleideten ihn mit goldgewirkten Purpurgeweben. Die Volksscharen wirkten mit, und sie vollendeten [so] alles auf kanonische Weise.

Da stand der heilige Bischof Wilfrid vor dem Altar dem Volk zugewandt und zählte vor den Königen deutlich der Reihe nach die Ländereien auf, die ihm die Könige zuvor für ihre Seele und dann an jenem Tag mit Einverständnis und Unterschrift der Bischöfe und aller Fürsten gaben, und auch die heiligen Orte in verschiedenen Gegenden, die die Geistlichkeit der Britonen auf der Flucht vor der Schärfe des Feindesschwertes in der Hand unseres Volkes verlassen hatte. Es war gewiß ein Gott wohlgefälliges Geschenk, daß die frommen Könige so viele Ländereien unserem Bischof für den Gottesdienst überschrieben . . .

Als die Rede beendet war, begannen die Könige ein Festmahl von drei Tagen und drei Nächten, freuten sich mit dem ganzen Volk und zeigten sich großmütig den Feinden und demütig den Gottesdienern. Unser heiliger Bischof fügte unter anderem Guten zum Schmuck des Hauses Gottes auch noch ein für unsere Jahrhunderte unerhörtes Wunderwerk hinzu. Er befahl für sein Seelenheil die vier Evangelien mit reinstem Gold auf purpurgefärbtes Pergament zu schreiben[208]. Auch ließ er die Juweliere für diese Bücher einen ganz aus reinstem Gold und wertvollsten Edelsteinen geschmiedeten Kasten zusammensetzen.»

Wilfrid ist einer der reichsten und mächtigsten Heiligen der Geschichte. Ein guter Teil der Auseinandersetzungen, in die Wilfrid verwickelt war, resultiert daraus, daß er seine Machtfülle wahren will und muß. Wie könnten auch Rechtstitel, die vom Altar verlesen wurden, zurückgenommen werden – und seien es so zweifelhafte wie die über Kirchen der Britonen, deren Priester vor den anglischen Kriegern geflohen waren?

Selbst als Wundertäter ist Wilfrid mehr gefürchtet als geliebt. Stephanus erzählt, wie Wilfrid einen Jungen vom Tod erweckt, tauft und der Mutter gebietet, ihn als Siebenjährigen «zum Dienst an Gott zurückzugeben» (*ut . . . deo ad serviendum redderet*, c. 18). Aber der «Dienst an Gott» unter dem Bischof scheint keine erfreuliche Perspektive gewesen zu sein. Die Mutter flieht mit dem Jungen zu den Britonen. Wilfrid läßt seine Beute nicht aus dem Auge, das Kind wird aufgespürt, mit Gewalt fortgeführt (*coacte abstraxit*) und wächst als «Bischofssohn» (*filius episcopi*) in Ripon auf.

Am Ende seines Lebens, sagt Stephanus, hat Wilfrid doch noch eine Weile mit allen in Frieden gelebt «und alles, was zuvor den Menschen an ihm zu fehlen schien, während eineinhalb Jahren nach seiner Krankheit ganz und vollkommen gebessert» (c. 63). Seine letzten Taten sind so sagenhaft wie die ersten. Herrscherlich[209] läßt er seine Schatzkammer in Ripon öffnen, Gold, Silber und Edelsteine vor acht Zeugen ausbreiten[210]. Nun wird der Schatz geteilt: das beste Viertel für Rom, dann eins für die Armen, eins für die Äbte von Ripon und Hexham, «damit sie mit Geschenken die Freundschaft von Königen und Bischöfen erlangen können» (c. 63). Das letzte Viertel spricht Wilfrid wie ein Imperator seinen Veteranen zu: den Exilgefährten, die keine Landgüter erhalten haben. Von Ripon aus zieht er durchs Land, verkündet sein Testament, teilt Land und Geld an die Mönche aus (*cum pecunia corda eorum laetificavit*, c. 65). Im Kloster Oundle verschlechtert sich sein Zustand. Auf einem Ausritt erzählt er sein ganzes Leben einem verwandten Priester; «dabei erinnerte er auch an alles Land, das er den Äbten zuvor gegeben hatte oder damals zu geben befahl . . .» Wunder nach dem Tod beschließen die Vita.

Wenn Qualität und Fülle der Quellen und historische Methode das Wesen der Vita ausmachen, dann steht Stephanus' *Vita S. Wilfridi* weit oben in der Reihe mittelalterlicher Biographien. Den Faden der Erzählung hat Wilfrid in seiner letzten Rückschau selbst gesponnen. Das meiste von dem, was Stephanus aufschreibt, kennt er aus eigener Anschauung oder durch beste Zeugen. Wie plastisch ist die «byzantinische Epoche des Papsttums» durch die Schilderung der Synode des Jahres 704 illustriert, auf der die südländischen Konzilsväter vielsagend lächeln und griechisch parlieren, damit die Nordländer nichts mehr verstehen (c. 53)! Über wichtige Vorgänge hat Stephanus Aktenstücke in Händen. Er schildert sie nicht nur leibhaftig mit ihren «Bullen und Siegelabdrücken» (*cum bullis et sigillis signatis*, c. 34), sondern geht so weit, daß er manche Texte des

[208] Diese Zimelie wollte W. Wattenbach (*NA* 8, 1883, p. 343-346) in der Handschrift Hamilton 251 wiedererkennen, die 1882 vom Preußischen Staat gekauft, aber wenige Jahre darauf aus finanziellen Gründen wieder an den Antiquariatshandel abgegeben wurde. Die Purpurhandschrift liegt inzwischen in New York (Pierpont Morgan Library 23) und gilt allgemein als ein Werk der «ottonischen Renaissance» vom Ende des X. Jahrhunderts.

[209] «Die Verpflichtung des Fürsten zur Freigebigkeit ist z. B. im Beowulf so stark, daß der Ausdruck *sinc bryttnian* ‹Schätze verteilen› die Bedeutung von ‹regieren, herrschen› angenommen hat», S.-I. Krier, *Studien zum Herrscherbild in lateinischen Viten vornormannischer Könige in England*, Diss. Bonn 1965, p. 52.

[210] Beowulf weidet sich vor seinem Tod noch am Anblick der Schätze, v. 2794 sqq.

langen und breiten einrückt. Das ist seit der Augustinusbiographie des Possidius in der christlichen Biographie möglich, aber nicht üblich geworden[211]. Vom Standpunkt der Quellenforschung aus ist das Urkundliche in der Biographie ein gar nicht hoch genug zu preisendes Element historischer Methode.

Freilich ist historische Methode nicht gleich historische Wahrheit. Das Bild Wilfrids ist klar da, wo er als der königsähnliche *pontifex* geschildert wird, in anderen Partien aber eigentümlich verschleiert. Was hat es mit der Erweckung des Knaben (c. 18) auf sich? So wahr die zweite Hälfte der Geschichte sein dürfte (die Mutter versteckt das Kind, der Bischof fordert und holt es), so unwahrscheinlich klingt die erste, in der das Recht des Bischofs auf das Leben des Kindes durch eine Totenerweckung begründet wird. Insgesamt ergibt sich kein geschlossenes Bild des in seiner Zeit beherrschenden Bischofs, der alle Seiten des englischen Kirchenwesens verkörperte: als Mönch, Rompilger, Missionar und Kirchenfürst.

Auch Stephanus' Stil ist alles andere als klar. Des Wilhelm v. Malmesbury Urteil *(magnum verborum agmen)* charakterisiert nicht nur den Umfang der Vita, sondern auch das Additive seiner Darstellungsweise, die Eindruck neben Eindruck stellt, ohne sich um Zusammenhang und Zuordnung viel zu kümmern. Man vergleiche, wie im obigen Textbeispiel: *Altare quoque . . . dedicantes purpuraque . . . induentes, populique communicantes omnia . . . compleverunt* das doppelte Participium coniunctum *(dedicantes . . . induentes)* in einen Nominativus absolutus *(communicantes)* transponiert wird[212]. Das ist nicht individueller, sondern Zeitstil, der allerdings durch Beda eigentlich schon überholt und obsolet wurde. Für die Geschichte der Biographie ist die *Vita S. Wilfridi* wichtig als ein Zeugnis der dokumentarisch arbeitenden Biographie, die uns durch die Bezugnahme auf Archivalien modern erscheint. Aus mittelalterlicher Perspektive hat Stephanus mit den vielen eingerückten Reden und Dokumenten seine Vita in Richtung Geschichtsschreibung geöffnet[213]. Er hat durch die Erwähnung der Urkunden auch einen wichtigen Lebensinhalt Wilfrids ins Spiel gebracht.

---

[211] Zu den dokumentarischen Bestandteilen der Augustinusvita (c. 30 = Augustinus, epist. 228 und Indiculum) *Band I*, p. 230-233. Bestes merowingisches Beispiel für diese biographische Richtung ist die Vita des Desiderius von Cahors, siehe oben p. 58.

[212] Über Nominativus absolutus und anakoluthischen Satzbau HOFMANN/SZANTYR, p. 143 sq.

[213] In einem anderen, für die Historiographie wichtigen Punkt bleibt Stephanus im Rahmen der Vitentradition: Er bringt keine Jahreszahlen.

10. VERBORUM VIMEN: GUTHLAC

Die *Vita S. Guthlaci* des Felix[214] ist die jüngste und nächst Bedas Cuthbertvita in Prosa am besten überlieferte Vita der ersten Periode lateinischer Biographie in England. Sie setzt ebendiese *Vita II S. Cuthberti* (um 720) voraus und ist Aelfwald, König in Ostanglien, gewidmet († 749). Der letzte Herausgeber datiert die *Vita S. Guthlaci* unter Erwägung aller Umstände in das Jahrzehnt 730-740.

Auch sie ist eine gewichtige Biographie, die dem Leser ein tüchtiges Pensum abverlangt und ihn mit ungewöhnlichen Leseeindrücken belohnt. Felix, wohl Mönch in einem der ostanglischen Klöster jener Zeit[215], durchflicht den Prolog seiner Vita in sprechender Weise mit Zitaten aus folgenden für sein Werk vorbildlichen Werken (in der Reihenfolge): Beda, *Vita S. Cuthberti metrica;* Aldhelm, *De metris;* Sulpicius Severus, *Vita S. Martini;* Gregor d. Gr., Widmung der *Moralia;* Antoniusvita; Beda, *Vita II S. Cuthberti.*

Die Geschichte beginnt mit der königlichen Genealogie des Heiligen (c. 1-3). Das Praesagium, von Felix in synonymischer Worthäufung *prodigium divinum, caelestis oraculi portentum* genannt (c. 4), ist eine leuchtende Hand, die auf das vor dem Geburtshaus stehende Kreuz weist und wieder im Äther verschwindet[216]. Der Name Guth-lac wird etymologisch erklärt als *belli munus* «Lohn des Kriegs» (c. 10). Der Musterknabe (c. 12-15) entwickelt sich zu einem jungen Helden (c. 16):

Igitur cum adolescentiae vires increvissent et iuvenili in pectore egregius dominandi amor fervesceret, tunc valida pristinorum heroum facta reminiscens veluti ex sopore evigilatus mutata mente adgregatis satellitum turmis sese in arma convertit.

«Als also die Kräfte seiner Jugend gewachsen waren und der vortreffliche Wunsch zu herrschen in seiner jungen Brust entbrannte, da erinnerte er sich an die tüchtigen Taten der Helden alter Zeit, änderte wie aus einem Schlaf erwachend seinen Sinn, sammelte Scharen von Gefolgsleuten und nahm die Waffen.»

Er macht ungeheure Beute, gibt aber, «wie durch göttlichen Ratschluß ermahnt», ein Drittel seines Schatzhortes den früheren Eigentümern wieder (c. 17). Nach

---

[214] ed. COLGRAVE, *Felix's Life of Saint Guthlac*, Cambridge 1956.

[215] Nach COLGRAVE, p. 16, hätte es zu jener Zeit in Ostanglien sieben Klöster gegeben. Das beruht aber auf falscher Übersetzung von epist. 81 der Bonifatius-Briefsammlung (ed. M. TANGL, *Die Briefe des heiligen Bonifatius und Lullus*, Berlin 1916, p. 181), in dem König Aelfwald von Ostanglien von *septenis monasteriorum nostrorum sinaxis* «je sieben Gebetszeiten unserer Klöster» schreibt.

[216] Diese c. 4-9 umfassende Szene interpretiert als Leitmotiv einer «nach Guthlac greifenden Hand Gottes» WOLPERS, *Die englische Heiligenlegende*, 1964, p. 83-94.

neun Jahren wandelt sich Guthlac abermals. Wie ein Blitz dringt eines Nachts der Gedanke an den Tod in sein Herz. Er betrachtet «das elende Ende der alten Könige seines Stammes» (*antiquorum regum stirpis suae . . . miserabiles exitus*, c. 18). Der eigene Tod stellt sich ihm fürchterlich vor die Augen (*proprii obitus sui imaginata forma ostentatur et finem inevitabilem brevis vitae curiosa mente horrescens . . .*), und diese Vorstellungen sind so unmittelbar bedrohend, daß er gelobt, ein Diener Christi zu werden (*seipsum famulum Christi venturum fore*), wenn er den nächsten Morgen erlebe. Er ist 24 Jahre alt.

Im Kloster Repton lernt er zwei Jahre lang das Leben eines Mönches (c. 20 bis 23). Er macht sich wie einst Symeon der Stylit den Mönchen durch seine Askese verhaßt (c. 21). Dann zieht er in einen Sumpf (c. 24) und findet darin seine Eremus auf einer Insel bei Crowland (c. 25). Dort macht Guthlac die Erfahrungen des Antonius. Der Satan schießt ihm «aus gespanntem Bogen mit aller Kraft» den Giftpfeil der Verzweiflung ins Herz (c. 29). Dann ermahnt er ihn versucherisch, noch mehr zu fasten, nicht zwei und drei, sondern sieben Tage (c. 30)! Zuletzt bricht das Inferno wie Rauch durch alle Ritzen und Löcher seiner Hütte ein und trägt ihn fort. Zu den Erfahrungen des Antonius kommen die des Furseus[217].

Cum autem post innumerabilia tormentorum genera post flagellorum ferreorum verbera illum inmota mente, robusta fide in eo, quod incoeperat, perstare viderent, horridis alarum stridoribus inter nubifera gelidi aeris spatia illum subvectare coeperunt. Cum ergo ad ardua aeris culmina adventasset – horrendum dictu – ecce septentrionalis caeli plaga fuscis atrarum nubium caliginibus nigrescere videbatur. Innumerabiles enim inmundorum spirituum alas in obviam illis dehinc venire cerneres. Coniunctis itaque in unum turmis cum inmenso clamore leves in auras iter vertentes supra memoratum Christi famulum Guthlac ad nefandas tartari fauces usque perducunt. Ille vero fumigantes aestuantis inferni cavernas prospectans omnia tormenta, quae prius a malignis spiritibus perpessus est, tamquam non ipse pateretur, obliviscebatur. Non solum enim fluctuantium flammarum ignivomos gurgites illic turgescere cerneres, immo etiam sulphurei glaciali grandine mixti vortices globosis sparginibus sidera paene tangentes videbantur.

«Als sie ihn aber nach unzähligen Arten von Plagen, nach Streichen mit eisernen Ruten ungerührten Sinnes und starken Glaubens in seinem Vorsatz verharren sahen, da begannen sie, ihn mit fürchterlichem Rauschen der Flügel in den Wolkenraum eisiger Lüfte emporzutragen. Als er an die steilen Gipfel der Luft gelangt war, da schien – fürchterlich zu sagen – der nördliche Himmel schwarz zu werden von der dichten Finsternis schwarzer Wolken. Denn unzählige Schwärme unreiner Geister konnte man

[217] c. 31, ed. Colgrave, p. 104. Zu Furseus oben p. 104. Felix kannte die Furseusvita, cf. Colgrave, p. 17, und M. P. Ciccarese, «Osservazioni sulle fonti e i modelli della ‹Vita Guthlaci› di Felice», *Studi Storico-Religiosi* 5, 1981, p. 135-142.

ihnen von da entgegenkommen sehen. Die Scharen vereinigten sich, wandten sich mit ungeheurem Lärm wieder in die Atmosphäre und führten den erwähnten Diener Christi Guthlac bis zu den ruchlosen Pforten der Unterwelt hinab. Er sah die rauchenden Höhlen der kochenden Hölle und vergaß alle Qualen, die er zuvor von den bösen Geistern erlitten hatte, als ob er nicht selbst der Leidende wäre. Da war nicht nur zu sehen, wie Flammenbrandung aus feuerspeienden Schlünden stürmte, sondern auch wie Schwefelwirbel ihre mit eisigem Hagel untermischten Tropfen bis zu den Sternen sprühten . . .»

Guthlacs Schutzpatron, der heilige Bartholomäus, befreit den leidenden Helden aus aller Not und zwingt die Dämonen, ihn so zur Erde zurückzuführen, daß «er sanfter in keinem Wagen und keinem Schiff gefahren werden konnte» (c. 33). Guthlac hat den Sieg errungen. Aber der Sumpf steckt noch immer voller Gefahren. Ein Kleriker will den Einsiedler erschlagen (c. 35). Raben bestehlen und plagen ihn (c. 37-38; 40); dafür zwitschern Schwalben auf den Schultern des Heiligen (c. 39). Ein Bischof weiht ihn zum Priester (c. 47). Wunder stellen sich ein, vor allem solche prophetischer Art. Könige holen bei ihm Rat (c. 48-49). Seinen Todestag weiß er im voraus (c. 58). Zwölf Monate nach dem Tod (wohl 714) wird der Leib «erhoben» und in einem Schrein beigesetzt, an dem Wunder geschehen.

Unter allen frühen Biographen Englands ist Felix derjenige, der sich am weitesten dem Stil Aldhelms v. Malmesbury nähert. Er hat *De virginitate* genau studiert und eine ganze Reihe von Wörtern und Wendungen daraus entnommen. Auch hat er sich durch Aldhelm anregen lassen, das lateinische Vokabular um seltene, aus Glossarien geschöpfte oder neu gebildete Wörter zu bereichern. Der Editor Colgrave führt 44 Wörter auf, für die DuCanges *Glossarium mediae et infimae latinitatis* als einzige Referenz Felix' Guthlac-Vita aufweist. Diese seltenen Wörter des Felix sind in den Handschriften zum Teil erklärt. Daraus kann man schließen, daß die *Vita S. Guthlaci* entweder vom Autor oder einem späteren Bearbeiter für die Schule hergerichtet worden ist, wie das auch bei Aldhelms *De virginitate* der Fall war. Am Ende der Guthlac-Vita hat sich Felix Bedas *Vita S. Cuthberti* und ihre planere Art zu erzählen zum Vorbild genommen.

Seinen Stilwillen hat Felix in einem Bild ausgedrückt, für das sich sofort eine visuelle Parallele aus der bildenden Kunst der Zeit einstellt. Er habe, sagt er in der Vorrede, den Text *simplici verborum vimine* eingerichtet. *vimen* «Flechtwerk» vermittelt eine konkrete Vorstellung von sich kreuzenden und wiederholenden Formen. In einer Wortfolge wie *prodigium divinum, caelestis oraculi portentum* (c. 4) oder *fluctuantium flammarum ignivomi gurgites* (im zitierten Kapitel) kann man beides, die Kreuzung (Chiasmus) und die Wiederholung, beisammen finden. Das hervorstechende Merkmal seines Stils ist die Wortkette der Synonyme, mit deren Hilfe er ungewöhnliche Bilder heraufbeschwört. Dasselbe

Stilmerkmal haben wir in der westgotischen Biographie des VII. Jahrhunderts gefunden. In den *Vitas patrum Emeretensium* war es eine Art breiten Erzählens; bei Julian von Toledo begegnete eine blitzende, schillernde, spiegelnde Synonymik. Im Hintergrund steht eine inständige, liturgisch-litaneiartige Form, die Isidor von Sevilla und Ildefons von Toledo geformt haben. Beim Engländer Felix nunmehr kommt pfeilschnelle Bewegung in die Bilder. Es bleibt nicht bei *fuscis atrarum nubium caliginibus*, sondern die verfinstern sich zusehends: *nigrescere videbatur. Fluctuantium flammarum ignivomi gurgites* werden, während man hineinschaut, teuflisch lebendig: *turgescere cerneres*, Brand und Eis stürmen zugleich daher und wirbeln den zugleich Gottes Anruf geöffneten und Satans Ansturm preisgegebenen Helden durch den Raum. Es ist wie in den Flechtbändern der irisch-northumbrischen Buchmalerei der Zeit, in denen das Unheimliche steckt und alles sich fortwährend bewegt. Das Geschehen wird durch «hochemotionale und von affektischen Gebärden bestimmte Teilszenen»[218] geprägt: Der Satan als Bogenschütze, der mit furchtbarer Gewalt den Pfeil der Verzweiflung ins Herz schießt ...

Das Leben des englischen Antonius ist mehr als eine Imitation des ägyptisch-griechisch-lateinischen Originals. Es steckt biographische Arbeit und psychische Erfahrung des frühen Mittelalters darin (Furseus, Cuthbert), eine in der spanischen Nachklassik entwickelte Stilform und vielleicht ein Stück eines germanischen Heldenlieds. Als einziges aus dem behandelten Kreis englisch-lateinischer Leben ist es auch als altenglisches Gedicht – sogar in doppelter Fassung – erhalten. Das «Flechtwerk» der lateinischen Prosa wird übersetzt in stabreimende altenglische Verse. Die jähen Bilder kehren im germanischen Medium wieder, aber kaum das blitzartig Bewegte des anglolateinischen Manierismus[219]. An seine Stelle tritt die epische Getragenheit, mit der der Gotteskämpe und seine Höllenfeinde sich befehden; wie seit Homer üblich gehen den Gefechten jeweils große Reden voraus. Der Unterschied zwischen lateinischer Vita und altenglischem Kleinepos ist am stärksten bei der Schilderung des Todes des Einsiedlers. Der Verfasser der *Vita S. Guthlaci* läßt den Lebenskampf Guthlacs in einer – wie bei Antonius – friedevollen Sterbeszene ausklingen; der angelsächsische Dichter gipfelt gerade diesen Moment auf zum schwersten und tragischsten Streit des Gotteskämpen. Der Tod kommt als der starke Krieger, dem der Held unweigerlich unterliegt. Da ist ein Rest von Trauer am Grund des Lebens, den auch das Christentum nicht auflöst[220]:

[218] Wolpers, *Die englische Heiligenlegende*, p. 118.
[219] Man findet ihn aber in den ekstatischen Bildern des «Utrechtpsalters» (um 830) und seiner Kopie, dem «Canterburypsalter» (um 1000) wieder, worauf Wolpers zu Recht als bildlich-stilistische Parallele verweist.
[220] Guthlac «B» v. 951-972. Übersetzung von C. W. M. Grein, *Dichtungen der Angelsachsen* t. 2, Göttingen 1859 [repr. Heidelberg 1930], p. 92 sq. Dazu U. Schwab, «Eva reicht den Todesbecher. Zur Trinkmetaphorik in altenglischen Darstellungen des Sündenfalles», *Atti dell'Accademia Peloritana* (Messina) 51, 1973/74, p. 7-108.

«Es war die Krankheit grimm
heiß und heftig: das Herz wallte innen,
die Knochenhülle brannte; begonnen war der Trank,
den Eva dem Adam im Anbeginn der Welt
zuvor gebraut hat: der Feind kredenzte
zuerst der Eva und dem Adam schenkte sie,
dem trauten Gatten den Trank drauf ein,
den bitteren Zwangbecher, wofür ihre Gebornen seitdem
Zoll gar grimm bezahlen mußten
nach der alten Bestimmung, sodaß kein einziger war
von all dem Menschengeschlecht seit Anbeginn der Welt,
kein Mensch auf Erden, der da vermocht hätte
sich zu bergen und zu schützen vor dem bleichen Tranke
des tiefen Todweges, sondern die Türe tut von selber
in der furchtbaren Zeit sofort sich auf
und offen steht der Eingang: dem kann kein Einziger hier
mit Fleisch umfangen entfliehen mit dem Leben,
er sei arm oder reich, sondern ihn ereilt er
mit gierigen Griffen. So war bei Guthlak auch
der enge Einsiedler angekommen
nach dem nächtlichen Dunkel ihm nah gedrängt
der Krieger der leichengierige ...»

* * *

Die stilistischen Nachfolger von Felix' *Vita S. Guthlaci* sind Willibald von Mainz, *Liber S. Bonifatii* und Hugeburcs von Heidenheim Leben der Brüder Willibald und Wynnebald. Ihre Verfasser sind Inselsachsen, die im Zug der Bonifatius-Mission ihre zweite Heimat unter den Stammesvettern auf dem Kontinent gefunden haben. Nicht nur die Vita im Aldhelmstil, sondern die ganze englische Biographie scheint mit den Missionaren nach Deutschland zu emigrieren. Es gibt eine volkssprachige Literatur, die älteste Europas, in der sich auch Heiligenleben finden, aber keine bedeutende lateinische Biographie mehr in England bis zu Assers *Gesta Aelfredi*, einem Herrscherleben, das unter dem Eindruck der karolingischen Herrscherbiographie entstanden ist.

Auswahl literarisch und historisch bedeutender lateinischer Biographien in Gruppen

(nr. 1-21 in *Band I*, p. 325-337)

22 FRAUENBIOGRAPHIEN DER MEROWINGER

Vita (A) S. Genovefae
Merov. t. 3, p. 215-238
Venantius Fortunatus, *Vita S. Radegundis*
siehe Gruppe 21
Baudonivia, *Liber II vitae S. Radegundis*
Merov. t. 2, p. 377-395
Jonas v. Bobbio, *Vita S. Burgundofarae* = *Vita S. Columbani* II 11-22
siehe Gruppe 23
Vita S. Geretrudis
Merov. t. 2, p. 453-464
Virtutes S. Geretrudis
ib., p. 464-471
Vita domnae Balthildis reginae
ib., p. 482-508
Vita S. Bertilae
Merov. t. 6, p. 101-109
⟨Italus presbyter,⟩ *Vita S. Sadalbergae*
Merov. t. 5, p. 49-66

23 MÖNCHSLEBEN DER MEROWINGER

Jonas v. Bobbio, *Vita S. Columbani discipulorumque eius*
ed. Br. Krusch, *Merov.* t. 4, p. 61-152
ed. Id., *Ionae vitae sanctorum*, Hannover/Leipzig 1905
ed. M. Tosi, *Jonas, Vita Columbani et discipulorum eius*, Piacenza 1965
–, *Vita S. Iohannis abbatis*
ed. Krusch, *Ionae vitae sanctorum*, p. 326-344
Vita S. Fursei
Acta SS Ian. t. 2, 1643, p. 36-44
Merov. t. 4, p. 434-440 (Auszüge)
ed. W. W. Heist, *Vitae sanctorum Hiberniae*, 1965, p. 37-50
Vita S. Arnulfi
siehe Gruppe 24
Bobolenus, *Passio S. Germani abbatis*
siehe Gruppe 25
Visio Baronti
Merov. t. 5, p. 377-394
Vita (I) S. Richarii sacerdotis
Merov. t. 7, p. 444-453
Vita S. Galli vetustissima
ed. E. Egli, *NA* 21, 1896, p. 362-368
ed. Krusch, *Merov.* t. 4, p. 251-256
ed. Iso Müller, *Zs. für Schweiz. Kirchengeschichte* 66, 1972, p. 212-221
Vitae SS. Amati, Romarici, Adelphii
Merov. t. 4, p. 215-228 (Auszug)
Vita S. Wandregiseli
Merov. t. 5, p. 13-24
Vita S. Filiberti
Merov. t. 5, p. 583-604
Vita S. Pardulfi
Merov. t. 7, p. 24-40

24 BISCHOFSLEBEN DER MEROWINGER

Passio II S. Desiderii episcopi Viennensis
siehe Gruppe 25
Vita S. Gaugerici
Merov. t. 3, p. 652-658
⟨Jonas v. Bobbio⟩, *Vita S. Vedasti*
ed. Krusch, *Ionae vitae sanctorum*, p. 309-319
Vita et miracula S. Austrigiseli Biturigi
Merov. t. 4, p. 191-208

Vita S. Sulpicii Biturigi
Merov. t. 4, p. 371-380
Vita S. Arnulfi
Merov. t. 2, p. 432-446
Vita vel actus B. Desiderii Cadurcensis
Merov. t. 4, p. 563-602
Audoin (Dado) v. Rouen, *Vita S. Eligii*
Migne PL 87, col. 479-594
Merov. t. 4, p. 663-741 (Auszug)
Vita S. Audoini
Merov. t. 5, p. 553-567
Passio S. Praeiecti
siehe Gruppe 25
Passiones S. Leudegarii
siehe Gruppe 25
Vita S. Amandi
Merov. t. 5, p. 428-449
Vita S. Boniti
Merov. t. 6, p. 119-139
Vita I S. Hugberti
Merov. t. 6, p. 482-496
Godescalcus (?), *Vita S. Landiberti vetustissima*
siehe Gruppe 25
Vita S. Eucherii Aurelianensis
Merov. t. 7, p. 46–53

25 MEROWINGISCHE PASSIONEN

Sisebut, *Vita vel passio S. Desiderii episcopi Viennensis*
siehe Gruppe 32
Passio II S. Desiderii Viennensis
Merov. t. 3, p. 638-645
Passio S. Praeiecti
Merov. t. 5, p. 225-248
Gesta et passio (I) S. Leudegarii
Merov. t. 5, p. 282-322
Ursinus, *Vita vel passio (II) S. Leudegarii*
Merov. t. 5, p. 323-356
Bobolenus, *Passio S. Germani abbatis Grandivallensis*
Merov. t. 5, p. 33-40
Passio S. Ragneberti
Merov. t. 5, p. 209-211

Godescalcus (?), *Vita S. Landiberti vetustissima*
Merov. t. 6, p. 353-384
Passio S. Memorii presbyteri
Merov. t. 3, p. 102-104 (Auszug)

26 NÖRDLICH DER ALPEN VERFASSTE «RÖMISCHE» PASSIONEN DES FRÜHEN MITTELALTERS (I)

Passio S. Saturnini episcopi Tolosani
ed. Th. Ruinart, *Acta martyrum*, Regensburg [3]1859, p. 177-180
Passio S. Symphoriani Augustodunensis
ed. Ruinart, *Acta martyrum*, 1859, p. 125-128
(= *Acta SS* Aug. t. 4, 1739, p. 496 sq.)
Passio SS. Crispini et Crispiniani Suessionensium
Acta SS Oct. t. 11, 1864, p. 535-537
Passio S. Peregrini episcopi Autisiodorensis
Acta SS Mai. t. 3, 1680, p. 563 sq.
Passio (I) S. Afrae
ed. W. B., *Bayer. Vorgeschichtsblätter* 46, 1981, p. 220–222
ed. Krusch, *Merov.* t. 7, p. 200-204
Conversio et passio (II) S. Afrae
Merov. t. 3, p. 55-64
Passio SS. Felicis et Regulae
ed. Iso Müller, *Zs. für Schweiz. Kirchengeschichte* 65, 1971, p. 135-144
Passio S. Floriani
ed. Krusch, *NA* 28, 1903, p. 386-392

27 VITEN AUS ITALIEN 600-870

Liber pontificalis
siehe Gruppe 30
Coronatus notarius, *Vita S. Zenonis episcopi Veronensis*
Acta SS April. t. 2, 1675, p. 70-71
Migne PL 11, 1845, col. 199-204
Vita S. Gaudentii episcopi Novariensis
Acta SS Ian. t. 2, 1643, p. 418-421
ed. G. Colombo, *San Gaudenzio*, Novara 1983
Acta S. Cethei sive Peregrini episcopi Amiternensis
siehe Gruppe 28
Audelaus, *Vita S. Fortunati presbyteri*
Acta SS Iun. t. 1, 1695, p. 75 sq.
Vita S. Iohannis Penariensis
Acta SS Mart. t. 3, 1668, p. 31

Ambrosius Autpertus, *Vita vel obitus SS. patrum Paldonis, Tatonis et Tasonis*
ed. G. Waitz, *Langob.*, p. 547-555
ed. V. Federici, *Chronicon Vulturnense* t. 1, 1940, p. 101-123
ed. R. Weber, *Ambrosii Autperti opera* t. 3, (CC Continuatio Mediaevalis 27 B) 1979, p. 895-905
Paulus Diaconus, *Vita B. Gregorii*
ed. H. Grisar, *Zs. für katholische Theologie* 11, 1887, p. 158-173
Vita et translatio S. Sabini episcopi Canusini
Acta SS Feb. t. 2, 1658, p. 323-328
Vita S. Barbati episcopi Beneventani
Langob., p. 556-563
Vita et merita S. Ambrosii
ed. A. Paredi, *Vita e meriti di S. Ambrogio*, Mailand 1964

28 FRÜHMITTELALTERLICHE PASSIONEN AUS ITALIEN

Passio S. Cassiani ludimagistri
ed. B. Mombritius, *Sanctuarium* t. 1, 1910, p. 280
Passio S. Iulianae
Acta SS Feb. t. 2, 1658, p. 873-877
ed. K.-E. Geith, *Priester Arnolts Legende von der heiligen Juliana*, Diss. Freiburg i. Br. 1965, p. 319-329; dazu *Studi Medievali* III 14, 1973, p. 1009 sq.
Passio S. Vigilii episcopi Tridentini
Acta SS Iun. t. 5, 1709, p. 165-167
ed. L. Cesarini Sforza, in *Scritti di storia e d'arte per il XV centenario della morte di S. Vigilio*, Trient 1905, p. 13-29
Acta S. Cethei sive Peregrini episcopi Amiternensis
Acta SS Iun. t. 2, 1698, p. 689-693
Passio S. Concordii presbyteri Spoletini
Acta SS Ian. t. 1, 1643, p. 9 sq.
Anastasius Bibliothecarius (trad.), *Commemoratio Martini papae*
siehe Gruppe 29

29 FRÜHMITTELALTERLICHE ÜBERSETZUNGEN GRIECHISCHER BIOGRAPHIEN

Sophronius v. Jerusalem, trad. Bonifatius Consiliarius, *Passio SS. Cyri et Iohannis*
Migne PG 87, col. 3379-3422
Vita S. Donati episcopi
ed. Mombritius, *Sanctuarium* t. 1, 1910, p. 413-416
Leontius v. Neapolis, trad. Anastasius Bibliothecarius, *Vita S. Iohannis Eleemosynarii*
Acta SS Ian. t. 2, 1643, col. 498-517
Migne PL 73, col. 337-384

Anastasius Bibliothecarius (trad.), *Vita S. Basilii*
Migne PL 73, col. 293-312
–, *Vita S. Iohannis Calybitae*
AB 15, 1896, p. 258-267
–, *Commemoratio Martini papae*
Migne PL 129, col. 591-604
Sophronius v. Jerusalem, trad. Anastasius Bibliothecarius, *Passio SS. Cyri et Iohannis*
Migne PL 129, col. 705-714 (Vita) + *Migne PG* 87, col. 3423-3675 (Miracula)
Anastasius Bibliothecarius (trad.), *Passio SS. MCCCCLXXX martyrum*
Acta SS Iun. t. 4, 1707, p. 182-187
–, *Passio et miracula S. Demetrii*
Migne PL 129, col. 715-726
Methodius v. Syrakus, trad. Anastasius Bibliothecarius, *Passio S. Dionysii*
ed. P. Chiffletius, *Dissertationes tres*, Paris 1676, p. 7-35
Paulus Diaconus v. Neapel (trad.), *Vita S. Mariae Aegyptiacae*
Migne PL 73, col. 671-690
–, *Paenitentia Theophili*
Acta SS Feb. t. 1, 1658, p. 483-487
ed. G. G. Meersseman, *Kritische glossen op de griekse Theophilus-Legende*, Brüssel 1963, p. 17-32
Athanasius II. v. Neapel (trad.), *Passio S. Arethae*
Acta SS Oct. t. 10, 1861, p. 761 sq.
Guarimpotus (trad.), *Passio S. Eustratii*
Bibliotheca Casinensis t. 3, 1877, Florilegium p. 193-205
Johannes Diaconus v. Neapel (trad.), *Vita S. Nicolai*
Mombritius, *Sanctuarium* t. 2, 1910, p. 296-309
–, *Passio XL martyrum Sebastenorum*
Acta SS Mart. t. 2, 1668, p. 22-25
Kyrill v. Skythopolis, trad. Johannes Diaconus v. Neapel, *Vita S. Euthimii*
ed. F. Dolbeau, *Mélanges de l'Ecole Française de Rome*, Moyen Age 94, 1982, p. 321 sq. und 327-335 (Teiledition)

30 BIOGRAPHISCHE REIHEN (II)

Liber pontificalis
ed. L. Duchesne t. 1 und 2, Rom 1886 und 1892; t. 3, ed. C. Vogel, Paris 1957
ed. Mommsen, *MGH Gesta pontificum* t. 1, Berlin 1898 (nur bis zur *Vita Constantini* † 715)
Isidor v. Sevilla, *De ortu et obitu patrum*
Migne PL 83, col. 129-156
ed. C. Chaparro Gómez, Paris 1985
Vitas patrum Emeretensium
Migne PL 80, col. 115-164

Acta SS Nov. t. 1, 1887, p. 316-338
ed. J. N. Garvin, *The Vitas Sanctorum patrum Emeretensium*, Washington 1946
Jonas v. Bobbio, *Vita S. Columbani liber II*
siehe Gruppe 23
Beda, *Vita beatorum abbatum Benedicti, Ceolfridi, Eosterwini, Sigfridi atque Hwaetberhti (Historia abbatum)*
ed. C. Plummer, *Venerabilis Baedae Historia ecclesiastica* t. 1, Oxford 1896, p. 364 bis 387
Ambrosius Autpertus, *Vita Paldonis, Tatonis et Tasonis*
siehe Gruppe 27
Paulus Diaconus, «Gesta episcoporum Mettensium»
MGH Scriptores t. 2, p. 261-268
Gesta episcoporum Neapolitanorum
Langob., p. 402-436
Agnellus v. Ravenna, *Liber pontificalis ecclesiae Ravennatis*
Langob., p. 275-391
Aldrich v. Le Mans, *Actus pontificum Cenomannis in urbe degentium*
edd. G. Busson/A. Ledru, Le Mans 1901
Gesta abbatum Fontanellensium
MGH Scriptores t. 2, p. 271-301
Eulogius v. Córdoba, *Documentum martyriale*
Migne PL 115, col. 819-834
ed. J. Gil, *Corpus scriptorum muzarabicorum* t. 2, Madrid 1973, p. 459-475
–, *Memoriale sanctorum*
Migne PL 115, col. 731-818
ed. Gil, *Corpus* t. 2, p. 363-459
–, *Liber apologeticus martyrum*
Migne PL 115, col. 851-870
ed. Gil, *Corpus* t. 2, p. 475-495

31 DE VIRIS ILLUSTRIBUS (II)

Isidor v. Sevilla, *De viris illustribus*
ed. G. v. Działowski, *Isidor und Ildefons*, Münster i. W. 1898 (46 Biographien)
ed. C. Codoñer Merino, Salamanca 1964 (33 Biographien)
Ildefons v. Toledo, *De viris illustribus*
ed. Działowski, *Isidor und Ildefons* (14 Biographien)
ed. Codoñer Merino, Salamanca 1972 (13 Biographien)
Julian v. Toledo, *Vita Ildefonsi*
Acta SS Ian. t. 2, 1643, p. 537 (älteste Fassung)
ed. J. Madoz y Moleres, *Arcipreste de Talavera*. Vidas de San Ildefonso y San Isidoro, Madrid 1952, p. XV-XVII (älteste Fassung)

ed. U. Dominguez del Val, *Revista española de teología* 31, 1971, p. 138 sq. (älteste Fassung)
Migne PL 96, col. 43 sq. (zweite, interpolierte Fassung)
Felix v. Toledo, *Vita Iuliani*
Acta SS Mart. t. 1, 1668, p. 785 sq.
Migne PL 96, col. 445-452
Cixila v. Toledo (?), *Vita vel gesta S. Ildefonsi*
Acta SS Ian. t. 2, 1643, p. 536 sq.
Migne PL 96, 1851, col. 43-48
ed. Gil, *Corpus scriptorum muzarabicorum* t. 1, 1973, p. 61-65

32 VITEN AUS SPANIEN 600 bis 870

Sisebut, *Vita vel passio S. Desiderii episcopi Viennensis*
ed. Krusch, *Merov.* t. 3, p. 630-637
ed. Gil, *Miscellanea Wisigothica*, Sevilla 1972, p. 53-68
Isidor v. Sevilla, *De ortu et obitu patrum*
siehe Gruppe 30
–, *De viris illustribus*
siehe Gruppe 31
Redemptus, *Epistola de transitu S. Isidori*
Migne PL 81, col. 30-32
Migne PL 82, col. 68-70
Braulio v. Saragossa, *Renotatio librorum divi Isidori*
Migne PL 82, col. 65-68
Braulio v. Saragossa, *Vita S. Aemiliani*
Migne PL 80, col. 699-714
ed. L. Vázquez de Parga, Madrid 1943
ed. I. Cazzaniga, *Bollettino del Comitato per la preparazione della edizione nazionale dei Classici* NS 3, 1954, p. 22-44
Vitas patrum Emeretensium
siehe Gruppe 30
Vita S. Fructuosi Bracarensis
ed. F. C. Nock, *The Vita Sancti Fructuosi*, Washington 1946
ed. Díaz y Díaz, *La Vida de San Fructuoso de Braga*, Braga 1974
Julian v. Toledo, *Historia excellentissimi Wambae regis*
ed. Levison, *Merov.* t. 5, p. 500-535
(= CC 115, 1976, p. 217-255)
–, *Vita Ildefonsi*
siehe Gruppe 31
Valerius v. Bierzo, *Valerii narrationes*
Migne PL 87, col. 439-457
ed. R. Fernández Pousa, *San Valerio*, Madrid 1942
ed. C. M. Aherne, *Valerius of Bierzo*, Washington 1949

Felix v. Toledo, *Vita Iuliani*
siehe Gruppe 31
Cixila v. Toledo, *Vita Ildefonsi*
siehe Gruppe 31
Vita Mahometi (= Eulogius v. Córdoba, *Liber apologeticus* c. 16)
Migne PL 115, col. 859 sq.
ed. Gil, *Corpus scriptorum muzarabicorum* t. 2, p. 483-486
Albarus v. Córdoba, *Vita vel passio B. Eulogii*
Migne PL 115, col. 705-720
ed. Gil, *Corpus scriptorum muzarabicorum* t. 1, p. 330-343

33 FRÜHMITTELALTERLICHE PASSIONEN AUS SPANIEN

Sisebut, *Vita vel passio S. Desiderii episcopi Viennensis*
siehe Gruppe 32
Passio SS. martyrum Innumerabilium Caesaraugustanorum
Migne PL 80, col. 715-720
Acta SS Nov. t. 1, 1887, p. 643-649
ed. A. Fábrega Grau, *Pasionario hispánico* t. 2, Madrid/Barcelona 1955, p. 371-378
Passio SS. Iusti et Pastoris
ib., p. 328-331
Passio SS. Iustae et Rufinae
ib., p. 296-299
Passio S. Eulaliae Emeritensis
ib., p. 68-78
Passio S. Mantii
ed. Díaz y Díaz, *AB* 100, p. 334-339
Eulogius v. Córdoba (?), *Passio SS. Georgii, Aurelii et Nathaliae*
ed. R. Jiménez Pedrajas, *Anthologica annua* 17, 1970, p. 485-576
–, *Documentum martyriale*, *Memoriale sanctorum* und *Liber apologeticus martyrum*
siehe Gruppe 30
Albarus v. Córdoba, *Vita vel passio B. Eulogii*
siehe Gruppe 32

34 IRISCH-LATEINISCHE HEILIGENLEBEN DER ZWEITEN HÄLFTE DES VII. JAHRHUNDERTS

Cogitosus, *Vita («II») S. Brigidae*
Acta SS Febr. t. 1, 1658, p. 135-141
Migne PL 72, col. 775-790
Vita («I») S. Brigidae
Acta SS Febr. t. 1, 1658, p. 118-134

Muirchu, *Vita S. Patricii*
ed. E. Hogan, *AB* 1, 1882, p. 545-583
ed. L. Bieler, *The Patrician Texts in the Book of Armagh*, Dublin 1979, p. 62-122
Tirechan, *Vita S. Patricii*
ed. Hogan, *AB* 2, 1883, p. 35-68
ed. Bieler, *The Patrician Texts*, p. 122-166
Adamnan, *Vita S. Columbae*
ed. W. Reeves, Edinburgh [2]1874
edd. A. O. Anderson/M. O. Anderson, London 1961

35 FRÜHMITTELALTERLICHE HAGIOGRAPHIE DER KELTEN (I)

Bethu Brigte
edd. C. Plummer/J. Fraser/P. Grosjean, *Irish Texts* fasc. 1, London 1931, p. 2-18
Donatus (v. Fiesole ?), *Vita metrica S. Brigidae*
ed. D. N. Kissane, Dublin 1977
Vita II S. Patricii
ed. Bieler, *Four Latin Lives of St. Patrick*, Dublin 1971, p. 51-97
Vita IV S. Patricii
ib., p. 47-114
Bethu Phatraic (Vita tripartita S. Patricii)
ed. K. Mulchrone, Dublin 1939
Vita S. Samsonis Dolensis
ed. J. Mabillon, *Acta SS OSB* t. 1, [2]1935, p. 165-185
Acta SS Iul. t. 6, 1729, p. 573-591
ed. R. Fawtier, Paris 1912
«Navigatio S. Brendani»
ed. C. Selmer, Notre Dame, Ind., 1959
Vita S. Findani
MGH Scriptores t. 15, p. 503-506

36 ENGLISCHE BIOGRAPHIE DER ERSTEN HÄLFTE DES VIII. JAHRHUNDERTS

Anonymus v. Whitby, *Liber B. Gregorii*
ed. F. A. Gasquet, *A Life of Pope Gregory the Great*, Westminster 1904
ed. B. Colgrave, *The Earliest Life of Gregory the Great*, Lawrence, Kan. 1968
Anonymus v. Lindisfarne, *Vita S. Cuthberti*
ed. Colgrave, *Two Lives of Saint Cuthbert*, Cambridge 1940, p. 60-138
Beda, *Vita S. Felicis*
Migne PL 94, col. 789-798
–, *Vita S. Cuthberti metrica*
ed. W. Jaager, Leipzig 1935

–, *Vita (II) S. Cuthberti*
ed. Colgrave, *Two Lives of Saint Cuthbert*, p. 142-306
Anonymus v. Jarrow, *Vita S. Ceolfridi*
ed. Plummer, *Venerabilis Baedae Historia ecclesiastica* t. 1, 1896, p. 388-404
Stephanus (Eddius), *Vita S. Wilfridi*
ed. Levison, *Merov.* t. 6, p. 193-263
ed. Colgrave, Cambridge 1927
ed. Chr. A. Moonen, s'Hertogenbosch 1946
Beda, *Historia abbatum*
siehe Gruppe 30
Beda, «Passio S. Albani» (= *Historia ecclesiastica gentis Anglorum* I 7)
ed. Plummer, t. 1, 1896, p. 18-22
edd. Colgrave/Mynors, *Bede's Ecclesiastical History*, 1969, p. 28-34
Cuthbert v. Jarrow, *De obitu Baedae*
ed. Plummer, t. 1, 1896, p. CLX-CLXIV
ed. Elliott Kirk van Dobbie, *The Manuscripts of Cædmon's Hymn and Bede's Death Song*, New York 1937, p. 118-127
edd. Colgrave/Mynors, 1969, p. 580-586
Felix, *Vita S. Guthlaci*
ed. Colgrave, Cambridge 1956

Zeittafel

Die Tafel schließt an die in *Band I*, p. 338 sqq. gedruckte an. Alle Zahlen mit Ausnahme der mit genauen Angaben versehenen (a. = anno usw.) sind Rundzahlen.

a. 587	Die Westgoten Spaniens unter König Rekkared geben den Arianismus auf
a. 596	Papst Gregor d. Gr. sendet Mönche nach England
a. 597	† Columba v. Iona
a. 600-636	Isidor v. Sevilla, Verfasser der Etymologiae
605	Baudonivia, Liber II vitae S. Radegundis
610	Sisebut, Vita vel passio S. Desiderii
a. 614	Der Perserkönig Chosroes II. erobert Jerusalem und entführt das heilige Kreuz
615	Passio II S. Desiderii
	† Columban in Bobbio
619	† Johannes Moschos, Verfasser des Leimon («Die Wiese») in Rom
a. 623-639	König Dagobert I. (ab 629 König im gesamten Reich der Franken)
a. 629	Kaiser Heraclius I. führt das heilige Kreuz nach Jerusalem zurück
640	Braulio v. Saragossa, Vita S. Aemiliani
	Passio (I) S. Afrae
642	Jonas v. Bobbio vollendet die Vita S. Columbani
a. 649	Lateransynode unter Papst Martin I.
650	Vita S. Arnulfi
651-665	Balthilde, Königin der Franken: Klosterfrühling in Gallien
653	Vita S. Fursei
a. 655	Papst Martin I. stirbt als Verbannter auf der Krim
a. 657-667	Ildefons v. Toledo
a. 664	Synode von Whitby
	Wilfrid Bischof v. York
a. 668	Papst Vitalian I. sendet Hadrian und Theodor nach England
673/675	Audoin (Dado) v. Rouen, Vita S. Eligii
675	Julian v. Toledo, Historia exellentissimi Wambae regis
680	Passio S. Praeiecti
	Gesta et passio (I) S. Leudegarii
	Vita (I) S. Richarii
	Bobolenus, Passio S. Germani Grandivallensis
	Vita S. Galli vetustissima
	Cogitosus, Vita (II) S. Brigidae
	Muirchu, Vita S. Patricii
	Visio Baronti
	Bonifatius Consiliarius übersetzt in Rom aus dem Griechischen
684/696	Ursinus, Passio (II) S. Leudegarii
685/705	Aldhelm, De metris et enigmatibus ac pedum regulis

a. 687	Die Karolinger werden Hausmeier im Frankenreich
689/704	Adamnan, Vita S. Columbae
690	Vita S. Wandregiseli
	Vita (I) S. Brigidae
	Tirechan, Vita S. Patricii
	Vita (I) domnae Balthildis reginae
	† Benedikt Biskop
695	Willibrord wird in Rom von Papst Sergius I. zum Missionsbischof der Friesen geweiht
	† Valerius v. Bierzo
700	Vita S. Amandi
	Anonymus v. Whitby, Liber B. Gregorii
	Anonymus v. Lindisfarne, Vita S. Cuthberti
a. 705-707	Papst Johannes VII. läßt sich in verschiedenen Kirchen Roms porträtieren
705/716	Beda, Vita S. Cuthberti metrica
709	† Aldhelm v. Malmesbury
	† Wilfrid v. York
710	Vita S. Amandi
a. 711	Die Mauren in Spanien
nach 711	Vita S. Boniti
a. 715-731	Papst Gregor II.
720	Stephanus (Eddius), Vita S. Wilfridi
vor 721	Beda, Vita (II) S. Cuthberti
730	Godescalcus (?), Vita S. Landiberti vetustissima
a. 731	Beda, Historia ecclesiastica gentis Anglorum
a. 731-741	Papst Gregor III.
a. 735	† Beda Venerabilis
740	Felix, Vita S. Guthlaci
a. 741-752	Papst Zacharias übersetzt Gregors Dialogi ins Griechische
nach 743	Vita (I) S. Hugberti
a. 751	Der Karolinger Pippin König der Franken
a. 752	Der letzte Merowingerkönig Childerich III. wird zum Mönch geschoren

Verzeichnis der zitierten Handschriften

† vernichtet oder verschollen

Namenregister